مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بالدراسات الفلسفية والعلوم الاجتماعية والإنسانية والمعلومات والترجمة
تصدر عن مخبر الأنساق، البنيات، النماذج، والممارسات -جامعة محمد بن أحمد وهران 2-

التدوين

السداسي (1) 2019

العدد 12



المحتويات

ISSN :2170-0419

التدوين
مجلة نصف سداسية محكمة تعنى بالدراسات الفلسفية والعلوم الاجتماعية و الإنسانية و المعلومات والترجمة
مخبر الأنساق، البنيات، النماذج، والممارسات -جامعة وهران 2
AT-TADWIN

Revue Semestriel pour les Études en Philosophie, Sciences sociales et humaines, Sciences de l'information et la Traduction,
Publiée Par Laboratoire : Systèmes, Structures, Modèles et Pratiques : Philosophie, Sciences Sociales et Traduction– Université d'Oran2.

AT-TADWIN

SEMESTRE(1) 2019



Numéro 12



Sommaire

Études

ISSN :2170-0419



التدوين

السداسي (1) 2019



مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بالدراسات الفلسفية والعلوم الاجتماعية والإنسانية والمعلومات والترجمة
تصدر عن مخبر الأنساق، البنيات، النماذج، والممارسات -جامعة محمد بن أحمد وهران2-

السداسي الأول 2019

العدد 12

ISSN : 2170-0419

التدوين مجلة محكمة

الإدارة: مخبر الأنساق، البنيات، النماذج، و2الممارسات -جامعة وهران2 محمد بن أحمد
كلية العلوم الاجتماعية، جامعة2 وهران، ص ب 1530: بريد المنور، وهران، الجزائر.
البريد الإلكتروني: tadwinedssh@gmail.com
www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/377


التدوين ـــــــــــــــــــــــــــ السداسي (1) 2019
مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بالدراسات الفلسفية والعلوم الاجتماعية والإنسانية والمعلومات والترجمة
تصدر عن مخبر الأنساق، البنيات، النماذج، والممارسات -جامعة محمد بن أحمد وهران2-


السداسي الأول 2019

العدد 12

ISSN : 2170-0419

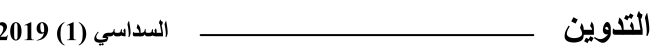
قواعد النشر في مجلة التدوين

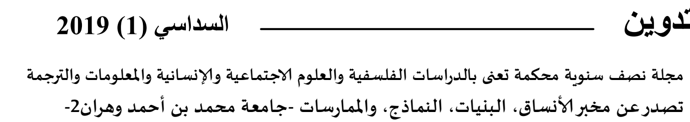
ترحب المجلة بمشاركة الأساتذة والباحثين من كل الجامعات الجزائرية والأجنبية وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتخصصة في القضايا الفلسفية والعلوم الاجتماعية والإنسانية والمعلوماتية والترجمة وفقا للقواعد الآتية:أن يتسم البحث بالأصالة النظرية والحداثة العلمية.

- أن لا يتجاوز عدد الكلمات 5500 كلمة.
- أن يلتزم الكاتب بشروط النشر المرفقة في ملف خاص بدليل المؤلفين، يقوم بتحميله من حساب المجلة بالبوابة الجزائرية للمجلات العلمية ASJP
- أن تخضع المقالات المقترحة للتحكيم العلمي قبل النشر وتحتفظ المجلة بحقها في إدخال التعديلات وإرجاعها لأصحابها لإجراء التصحيحات أو رفضها إذا كانت غير منسجمة مع المعايير المنهجية والتقنية.
- لا تردّ البحوث التي تتلقاها المجلة لأصحابها نشرت أو لم تنشر.
- كل المراسلات ترسل عن طريق البوابة الوطنية: https://www.asjp.cerist.dz/

التدوين
مجلة
محكمة






مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بالدراسات الفلسفية والعلوم الاجتماعية والإنسانية والمعلومات والترجمة
تصدر عن مخبر الأنساق، البنيات، النماذج، والممارسات -جامعة محمد بن أحمد وهران2-

السداسي الأول 2019

العدد 12

ISSN : 2170-0419

التدوين مجلة محكمة

المحتويات

دراسات:

مجلة التدوين العدد 12 / السداسي الأول 2019

الافتتاحية

تظهر مجلة التدوين في موعدها المحدد لتصدر العدد الثاني عشر لها منذ تأسيسها، والعدد الثالث لها عبر البوابة الجزائرية للمجلات العلمية. ويهدى هذا العدد للمرحوم الأستاذ البخاري حمانه، فيلسوف الثورة الجزائرية ومؤسس قسم الفلسفة بوهران. عرفانا منا لما قدمه للفلسفة محليا وعالميا. فألف رحمة على روحك الطيبة.

كما جرت العادة تنوعت مقالات هذا العدد من ناحية المواضيع المطروحة، ومن ناحية اللغة المكتوبة لباحثين جزائريين أسهموا وأبدعوا في طروحاتهم، إضافة إلى مساهمة عدد من الباحثين العرب بمقالات متميزة ومتنوعة حملتها أوراق هذا العدد من المجلة.

ابتدأ هذا العدد بمقالة للأستاذة دراس شهرزاد مديرة المجلة موسوم ب: العلم الهندي القديم وتصوره للذرة. ليتبعها مقال حول العقلانية الرشدية ونظرية الوجود للدكتور غيضان السيد علي من جامعة بني سويف بمصر. ومن نفس البلد الشقيق تكتب الدكتورة هالة محجوب خضر محمد: رؤية فلسفية لموقف المجتمع من نسويَّة الفن. ثم ينقلنا الدكتور راضي جلال عبد الحفيظ من جامعة الطائف بالمملكة العربية السعودية في مغامرة شعرية من خلال قراءة ديوان "المشاهد" لأحمد نبوي قراءة في آليات الإبداع. وحول القصة في القرآن الكريم يكتب . الدكتور محمد محمود كالو من جامعة اديامان، دولة تركيا. ومن جامعة آغرى أوران، دولة تركيا، تكتب الدكتورة أميرة سامي محمود حسين حول سيمون دي بوفوار - بين ما بعد الحداثة والنسوية. وعن الطريقة الصوفية في إسبانيا: تسامح وتقبل للآخر، تكتب الدكتورة بوطالب كلثوم من جامعة محمد الخامس/الرباط، دولة المغرب. ومن دولة فلسطين يكتب رؤوف نادي محمود أبو عواد عن دور الشرطة الفلسطينية في الحد من جريمة تعاطي المخدرات في محافظة الخليل.

البحوث الجزائرية نفتتحها بمقالة للدكتور قسول ثابت من جامعة سيدي بلعباس حول تعليم الفلسفة في النظام التربوي الجزائري. ثم تكتب الدكتورة اسعد فايزة زرهوني حول الأسرة العربية في ظل التغيرات الاجتماعية بين الثبات والتغير.

يتبعها مقال موسوم ب: إشكالية هوية اللغة في ظلّ الفضاءات الاتصالية الجديدة: قراءة في لغة "الايموجي" l'émoji، للدكتور عبد الكريم بن عيشة من جامعة عبد الرحمان ميرة –بجاية-. ثم يكتب الباحث علام محمد من جامعة تلمسان: فينومينولوجيا الكلام عند مرلو-بونتي. وحول الحداثة ومظاهر انفصالها عن القيمة -في الأنموذج الاقتصادي والسياسي والفني- يكتب الدكتور بن حجية عبد الحليم من جامعة الشلف.

ثم تطرح علينا الدكتورة حمر العين زهور من جامعة تيارت إشكالية : الصياغة الصورية للعبارة اللّغوية عند طه عبد الرحمان. وحول فكر جورج طرابيشي تقدم الباحثة مناد صافية من جامعة وهران2 ،، قراءة في العقل الحداثي للتراث العربي الإسلامي. ودائما في سياق الفكر العربي المعاصر تكتب الباحثة بلخضر نوال من جامعة تلمسان حول الأيديولوجيا في الفكر العربي الإسلامي "طروحات عبد الله العروي نموذجا".

في مجال الترجمة تتعرض الباحثة لعمارة محاميد فاطمة من جامعة وهران2 إلى إشكالية ترجمة المصطلحات الضريبية. وفي نفس المجال تكتب الباحثة زهيرة كبير من جامعة تلمسان، الترجمة الآلية بين الضوابط اللغوية والقيود والقيود التقنية.

عقب ذلك تتساءل الدكتورة آيت قاسي ذهبية من جامعة الأغواط حول: الصحافة الاستقصائية في الجزائر هل هي مؤشر فعلي على الانفتاح الاعلامي - والتقني ..؟. ثم يليها مقال حول : السياحة الثقافية ممارسة من أجل تثمين وحماية التراث في الجزائر، للدكتورة جميل نسيمة من جامعة وهران1. وكان آخر مقال باللغة العربية في هذا العدد متعلق بعلم النفس العمل والتنظيم موسوم ب: مبادئ الهيكل التنظيمي ودورها في خلق المناخ التنظيمي، للباحث سيفي يوسف من جامعة وهران2.

باللغة الفرنسية يكتب الباحثان الجزائريان محمد شوقي الزين ومجيد شاشور:

Les conditions de l'écriture sur l'habiter. Le défi de deux discours savants: l'architecture et la philosophie.

ثم تكتب الباحثة بلعبدي أسماء من جامعة مستغانم:

Le traducteur Algérien: De l'université à la vie professionnelle.

د/ العربي ميلود

رئيس التحرير

العلم الهندي القديم وتصوره للذرة

Ancient Indian science and its conception of the atom

أ.د.دراس شهرزاد*

كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2 محمد بن احمد، الجزائر

****

تاريخ الإرسال:2019/01/04 تاريخ القبول:2019/01/25 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

ملخص:

إن ما عرف عن الهنود في العلم الطبيعي هو الذرانية الموجود في بعض المذاهب البوذية وخاصة الهندوكية الصراطية مثل النيابا والفيسيشكا، فالعالم مأخوذ من طبيعة مركبة ومن ثم فانية وتكون الأعراض حالات تطرأ على الجوهر ولا تستطيع أن تبقى بذاتها ظهرت الذرية في الهند عند بعض الفرق البوذية وبعض البراهمة وكذلك عند فرقة تسمى الجانيا jania وكانت كلها تضع تصورا ذريا للطبيعة، وغير معروف على وجه الفترة الزمنية التي ظهرت فيها هذه النظرية عند الهنود إلا أنه من المرجح أنها ظهرت قبل الميلاد"، إن الهنود وصلوا إلى نظرية الذرة أو الجوهر الفرد كما هو في المذاهب الكلامية عند المسلمين.

كلمات مفتاحية: الهنود، الفلسفة القديمة، الذّرة ، البوذية، العلم، الفلسفة الهندية

Abstract :

What is known of the indians in the natural sciences is inherent in some buddhist doctrines, especially the hindu ways such as niaba and vyshiska, the world is borrowed from the nature of the composite and then vnja and the symptoms manifest themselves on gasoline and can not stay the same. the brahmins, as well as in a group called jania, all put an atomic perception of the unknown nature at the time of the appearance of this theory among the indians, but it is likely that it appeared before the birth of christ . "the indians have arrived at the theory of the atom or individual essence as in the doctrines words about muslims.

Keywords: Indians, Ancient Philosophy, Atom, Buddhism, Science, Indian Philosophy

*أستاذة التعليم العالي، تخصص فلسفة،مخبر الأنساق، البنيات، النماذج والممارسات derras.oran2@gmail.com

مقدمة

تطورت الفلسفة الهندية تطورا طويلا ومعقدا، وقد يكون تاريخ تطورها أطول من تاريخ أية أسطورة فلسفية أخرى، ومع أن النظرة التاريخية ذات أهمية كبرى لفهم أسطورة كهذه، فإنه يستحيل تقديم دراسة تاريخية دقيقة لهذا التطور، ونتيجة لنقص التأريخ التاريخي لدى الهنود فقد ضاع الكثير من التفاصيل المتعلقة بالتتابع التاريخي للكتابات أو على الأقل لم يحفظ لها سجل. لذلك يمكن كتابة الفلسفة الهندية في أشكالها العريضة فقط، مع العلم أن الفلسفة كهذه لا تكتمل بدون التعرف على الفلاسفة الذين كانوا مسؤولين عن العقائد وعن تطور الفكر"[1].

يعتبر الدافع الروحي هاما في حقلي الحياة والفلسفة وتدرك الفلسفة الهندية الإنسان روحيا في طبيعته وتهتم بمصيره الروحي، كما تربطه بوجود روحي في جوهره ولا تطبق هذه النظرية على كارفاكا المادية"[2] هذه المدرسة تعتبر الإنسان والكون ماديين في الجوهر".

ففي الهند تعاش الفلسفة لأنها فلسفة حياة وليس كافيا أن تعرف الحقيقة بل يلزم أن تعاش أيضا..." فالفلسفة هي معرفة الذات وتنطلق هذه الفلسفة من العالم الخارجي أو من العالم الداخلي لطبيعة الإنسان الفطرية أي من ذات الإنسان وفي سيرها لبلوغ الحقيقية... فالفكر هو موضوع اهتمام الفلسفة الهندية... ولا يعني هذا أن العقل الهندي لم يدرس طبيعة العالم المادية بل على العكس تفوقت الهند في بحوثها العلمية خاصة في العلوم الرياضية في الجبر، والفلك والهندسة... كما تظهر مثالية الفلسفة الهندية، وخاصة الهندوسية منها، بميلها المثالية التوحيد، وتعتقد هذه الفلسفة أن الحقيقة واحدة وهي روحية، وهي ترشح الحياة والحقيقة، على ضوء مثالية التوحيد، وتعبر عن نفسها كوحدة حتى في العقائد المتنازعة ... كما لعبت المادية دورها في زمنها في الهند حتى عندما حاولت المدارس الروحية إسكاتها، فلم تستمر هذه المادية بل تقبلت المثالية وجعلت منها النظرة الوحيدة الممكنة ... لقد أبدعت الهند عقائد كثيرة ومناهج فلسفية عديدة... فالسماكيا لا يذكر شيئا عن إمكانية وجود الله على الرغم من بوضوح

---

[1]- الدكتور سرفبالي الواكرشك رئيس جمهورية الهند والدكتور رشا لرموز، الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندرة اليازجي دار اليقظة العربية، طبعة 1967، ص7

[2]- المصدر السابق ص 13

الفكرة في كتاباته، واليوجا والفايسيشيكا وخاصة الأولى تعترفان بوجود الله لكنهما لا تعترفان أنه خالق الكون، وأما ميمامسا فإنها تتحدث عن الله لكنها تنفي أهميته أو تدخل فعاليته في النظام الأخلاقي للعالم"[1].

من الناحية الفلسفية تعد دراسة الفلسفة الهندية هامة في الحث عن الحقيقة، وللفلسفة الهندية أثر في هذا المجال لأنها تمثل بداية الإنسان عند تساؤل عن الحياة والواقع.

إن تأريخ للأفكار الهندية الكبرى هو قراءة للكتابات الفلسفية القديمة في الهند كتاريخ لحضارة شعب ساهم في إنجاز علم متطور وواع، " فالعقائد الشرقية، الفكر الشرقي، الفلسفات في الشرق، الفلسفة الشرق، الفلسفة في العالم أو عند الإنسان، تلك هي التسميات المتراتبة التي مر بها " تاريخ الفلسفة" في أوروبا"[2]، فالعقائد والطقوس والإيمان بالشعائر الدينية هي سبب الاختلاف في الرأي وفي طرح الاتجاهات المختلفة من تسميات كفكر شرقي (فلسفات شرقية حتى توقفوا كثيرا عند فكرة " الشرقانية"[3] المتميزة بنظرة عقلية وخلقية وعقائدية إلى كل من الوجود والألوهية والتصوف.

إن دراسات الأفكار الشرقية القديمة وهو إطلاع لسيرورة فكر، وقدرته على التفاعل مع واقعه، ووعيه بذاته، وبالإنسان عموما، "فالإنسان هو التاريخ"[4]، فدراسة تاريخ الفلسفة والأفكار تبدأ بالشرق تكون منطقية، تمليها المناهج التاريخية من الضروري بداهة البدء بالبدء، كمقارنة المفهوم عينه في مجتمعات متعددة وحقب مختلفة في أوضاع متباينة يؤدي إلى مسكه أفضل"[5].

لإن دراسة تاريخ الأفكار والفلسفات ينمي روح النقد والمقارنة للمناهج التي اتبعها العقل البشري ما قبل آلاف السنين إلى يومنا الحالي.

---

[1]- المصدر السابق ، ص من 14-20 بتصرف

[2]- الفلسفة في العالم والتاريخ- الفلسفة في الهند- قطاعتها الهندوكية والإسلامية والمعاصرة مع المقدمات عن الفلسفة الشرقية وفي الصين- د علي زيعور- مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر الطبعة الأولى1413هـ1993م- ص 15

[3]- المرجع السابق ص 15

[4] -R. Aron introduction a la philosophie de l'histoire Paris – Gauimard, 1948- P 339

[5]- المرجع السابع الفلسفة في الهند، الدكتور علي زيعور ص55

إن فلسفات كونفو شيرس، والزرداشيتية، وبوذا هي فلسفات تحاول أن تنشد الحقيقة، والنقد والفضولية " قراءة سيرورات التاريخ للفلسفة- أو الفكر على الأدق- في الشرق القديم يؤكد حقيقة أن لا وجود لقانون واحد ومستنفد يفسر تطور الفلسفات، واتجاه تطورها صوب الرقي الحتمي"[1].

إن فلسفات الشرق القديم مجهولة ومكتبتنا العربية تفتقد إلى الأبحاث في الأفكار الفلسفية والعقائدية وكل ما نجده فقط ما تقدمه بعض الأبحاث الفلسفية ببعض اللغات العالمية، وحتى في هذه اللغات لا نجد ما يكفي لدراسة حضارة الشرق القديم، بالإضافة إلى جهلنا إلى اللغة الهندية والصينية فما نجده فقط هو ترجمة للأسفار الهندية إلى اللغة الفرنسية، وما نجده باللغة العربية ما هو إلا ترجمة لهنود عرفوا اللغة العربية للنصوص فقط ودون الأبحاث، كما أن ما نقرأه عن كتابات العرب حول الفكر الشرقي القديم ما هو موافق أخلاقية وطقوس وعقائد وأعراف "فالتاريخ الحضاري الشرقي برمته كما يزل بعد بحاجة للنور، كذا الأمر بالنسبة إلى فلسفاته"[2].

إن الكتابة في مجال تاريخ الأفكار والفلسفة النقدية التأملية لفلسفتها ومناهجها تتطلب قراءة مقارنة ونقدية لتاريخ قراءة مقارنة ونقدية لتاريخ الفلسفة الذي يبدأ بالشرق لأن تاريخ الفلسفة يظهر " الكثير مما هو عام ومشترك بين متفلسفي الأرض، لأن الفكر عموما يعمل كما هو يفسر بعقلانية وشمولية، يود أن يقود ويؤثر، وبذلك يتحول العقل إلى الفلسفة أو يكون هو الفلسفة"[3]، وكما يصرح فكتور كوزان:" أثينا من الرومان والرومان من اليونانيين، وأخذ اليونانيون من الشرق لغتهم، وفنونهم، ودينهم... إن الشرق إذن بنظرنا هو نقطة انطلاق الفلسفة"[4] إذا بدأنا بالمقدمة التي هي أن شرق هو بداية الفلسفة، ونقصد بالشرق الهند فالمقدمة الثانية هي بما يتميز الفكر الهندي وما هي المقولات الأساسية والمصطلحات الفلسفية التي تجعل "الفكر مرتبط بالحياة والحياة تطبيق عملي للفلسفة"[5]، فالمدارس الهندية هي مدارس تطرح فلسفة تطبيقية فالعقيدة والحياة غايتها واحدة فالهندي يمارس سلوكا واقعيا مطابقا لما يؤمن به، فالفلسفة

---

[1] - المرجع السابق- ص 57

[2] - المرجع السابق- ص62

[3] - المرجع السابق – ص65

[4] - V cousin, cour d'histoire de philosophie Vol 8 P 156

[5] - المرجع السابق، الفلسفة في الهند ،د علي زيعور ص 77

الهندية هي طريقة للعيش فالراهب الهندي يتجول في البلاد يدعوا الناس إلى ما آمن به، واستخلصه كحقيقة مخلصة من الآلام، ولا يكتفي بالتجريد وطرح التصوري الذهني، بل أنها تجربة تذوب الذات في الموضوع، ومنه يصل الراهب الهندي إلى الاعتكاف الذي يعتبر أساس المشكلة المعرفية المرتبطة بمعرفة الوجود أو فلسفة الوجود (الأنطولوجيا) فالفلسفة الهندية القديمة فلسفة باطنية تعمل على الانغماس في وعي الإنسان لغاية اكتشاف أسرار الطبيعية إنها " ترمي إلى تغيير جذري في طبيعة الإنسان وتكييف فهم هذا الوجود الشخصي، وللعالم الخارجي... الكفاح روحي أنه ضد النفس لا ضد العالم"[1] فالفلسفة الهندية فلسفة تميزت بالتشاؤم والروحانية، فمثلا نجد في أسفار المقدسة مثل(الفيداWeda)[*] التي تعتبر عن الحكمة والتصوف، والصلوات والأعراف، وردود الفعل اتجاه الطبيعة كما يقسم سفر الفيدا إلى أربعة أقسام هي:

1. "تسامهيتا" فهي أدعية وصلوات، 2. "بْرَهْمَن" تحوي الطقوس والمعتقدات الدينية ومراسيم الاحتفالات والقرابين، 3. "أرنياكا"فهي عبارة عن نصوص خاصة تقدس الغابة والتنسك، 4. "أوبنيشاد" تمثل الفلسفة الهندية، وقمة الأسرار الصوفية وعقيدة الاتحاد بين الذات الفردية (الأثمن) بالذات الشاملة الكونية (براهمن)[2].

إن القداسة التي أحيطت بها اللغة السنسكريتية[*]، والسبب في تقديسها حتى يعتبرها المؤرخون من بين الأسباب التي أعطت للهند ديمومة في الشخصية عبر التاريخ والاستمرارية في التجانس الفلسفي- لأنها تمثل لغة الدين ورجال الكهنوت: "ففيها كتبت أسفار الفيدا والشروح والملاحم.. فوحدت أقواما مختلفين وحافظت على النسخ الروحي

---

[1]- المرجع السابق ص 78

[*]- أن الفلسفة الهندية فلسة روحية في المقام الاول وذلك رغم وجود الاتجاه المادي في هذه الفلسفة منذ ظهورها فيما يسمى بمرحلة (الفيدا) (بين عامي 2500 و600 ق.م) وخاصة في رج فيدا Rigweda الذي بدأ فيه الشك في وجود الآلهة والنظر إلى المادة على أنها كل شيء فمنها وجدت كل الأشياء وإليها تعود الدكتور مصطفى النشار المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة- الطبعة 1977م ص 93

[2]- الدكتور رؤوف شلبي الأديان القديمة في الشرق مع ترجمة لكتاب البودية دار الشروق- بيروت- الطبعة الثانية-1403هـ 1983م ص 80-84

[*]- يتفق المؤرخون على أن الحروف السنسكريتية والخط الديفناغارس Devanagare، ذات الأصل الكنعاني.

الهندي،. واستمرت حمالة الحكمة والفلسفات والعقائد"[1] ومن أهم المفاهيم الفلسفية في الهند والأصيلة في الفكر الهندي القديم، والتي تتميز إلى يومنا الحال بقيمتها العالمية هما مفهوم "البرهمن" ومفهوم آثمن"[*]، قاد هذان المفهوم إلى نظرية ومفاهيم معرفية خاصة، والذي يتجلى بشكل واضح في عقيدتين "الأنيكا" Anica القائلة بأن كل شيء يتغير في لحظة وأن الظواهر وهمية تؤدي إلى الفوضى والجهل، وأن الجهل سبب الألم.
الأنتا (Anatta) القائلة بالاأنا، بلا حقيقة الذات، فتقع في عقيدة أخرى وهي المايا (maya) ويترجمها الهنود بااللاإزدواجية، وعلى الإيمان بالصفة الجوهرية للعالم، والصفة الظاهرية فقط للشخصية"[2].

قراءتنا للمعتقدات الهندية ما هي إلا تعريف بالطابع الذي يميز الفكر الهندي قديما، وأيضا حتى يجدد لنا المنهج اللازم والأولي في عملية تفحص الفلسفة الهندية، وقراءة تاريخ هذا الفكر قراءة نقدية يمكن من خلالها تحديد المفاهيم المعقلنة والممذهبة للكون، والإنسان والحياة، والقيم عند الهنود قديما؛ رغم أنه من الصعب، من وجهة ما القول بوجود فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة في هذه الفترة القديمة جدا بالمقارنة مع المعنى المطروح للفلسفة والذي نستعمله، هذا راجع لعامل مهم جدا "هو ذلك المزج بين الفلسفة والدين، والأخلاق والطقوس العلم والسياسة كان ذلك المزج، حالة أو حتمية رئيسية في الفكر الهندي، يصنع عقبة أمام الباحث في المجال الفلسفي"[3] إلا أنه من اللازم أن يبدأ أي باحث في مجالات المعرفة الإنسانية عبر التاريخ في قراءة وتفحص هذه الفلسفات الشرقية القديمة قد تختل مكانتها اللازمة قبل دراسة فلسفة اليونان، لأنه زمن وجود معجزة اليونان كأم وحيدة للفكر البشري قد تراجع في الفترة الأخيرة، وأن

---

[1]- د. علي زيعور- فلسفة في الهند- مرجع سابق –ص 87

[*]- يدل مفهوم البراهمن على القدرة العليا المقدسة بمعنى القدرة الكونية أما مفهوم "الأثمن" فيترجم بكلمة نفس، روح، ذات فردية جوهر الإنسان واتحاد المفهومين (الأثمن مع البرهمن) يحقق الخلود والحقيقة الأسمى (المرجع السابق) ص 87

ملاحظة: اطلق المستشرقون على كتب الويدا لفظ الفيدا وهو خذطأ في اللغة الشرقية لأن لا تنطق واوا وليس في اللغة الشرقية لفظ لا ينطق ولكن المستشرقين ترجمو الكلمة وكتبوا اللفظ الواو فهي ويدا لأن في اللغة الشرقية لا ينطق باء.

[2]- المرجع السابق ص 88-89

[3]- المرجع السابق ص150

الفكر اليوناني لم يخلق من عدم، بل جذوره الفكر الشرقي القديم، الذي أسس قسما منها وهذا ما ينفي الحكم على الفلسفات السابقة عن الفكر اليوناني وفلسفته بأنها فقط تدينات أو حكم وأحكام دينية.

يمكن أن توضح المناقشة حول دور الهنود القدامى وفكرهم في تأسيس الفلسفة الإنسانية حتى اليوم؛ وعنه نبدأ بطرح التساؤل التالي الذي يحدد المنحنى المنهجي والمعرفي لموضوع البحث ألا وهو:

كيف يتصور الفكر الهندي القديم الذرة؟ ومدى تفاعل الفكر الإسلامي مع الفكر الهندي؟

إن الملاحظة المطروحة هي أن الفكر الهندي عميق، وأعوص من هذا البسيط واختصرنا له في هذا الطرح ما هو إلا تعريف بمقوماته الأساسية، والذي ينشدنا إلى الاهتمام به هو البحث عن المصدر الهندي كتصور سابق على نظرية الجوهر الفرد الكلامية وقول الهنود بالجزء الذي لا يتجزأ[*].

إن المباحث العلمية في الهند القديمة قليلة لكن هذا لا يعني أن الهنود لم يعطوا شيئا في الحساب والطبيعة رغم أن هذه العلوم وجدت لتخدم غايات عملية ودينية، دون أن تقوم كعلم مستقيل"[1].

إن قلة المباحث العلمية في الهند لا يعني قولنا أنها بلد لم يعط شيئا في العلوم بشتى أنواعها وفروعها، إن تلك القلة هي كذلك بالنسبة للعلوم الأخرى أقصد الروحانية في أكمل للإنسان، فالهنود أحرزوا ثروة مرموقة في الرياضيات، وعرفوا الأرقام وبلغت مدرسة "نيانا" Nyana درجة رفيعة في المنطق لا سيما القياس.

إن ما قدمه العلم الهندي "للإنسانية ما يمكن مقارنته بالمقدار الممتاز الذي أدنه حضارة ما بين النهرين أو الحضارة الفرعونية"[2]، فعلى سبيل التحليل في مجال الهندسة والرياضيات نجدها بلغت درجة من التجريد إلا أن الهندسة كانت عملية وغايتها موجهة إلى البناء وهي التي ازدهرت أكثر، فنجد في "كتب "شولفاسوترا" çulvasutras مؤلفات في

---

[*] - الجزء الذي لا يتجزأ عند الهنود هو الذرة حسب العلم المعاصر اليوم.

[1] المرجع السابق ص 93

[2] -المرجع السابق ص 379

الهندسة التطبيقية وهي دروس عملية في بناء المذابح والهياكل فتحوي على رسوم الزوايا القائمة، والمربعات والمستطيلات"[1].

أما في علم الفلك فكتب "سدهانتا Siddhantas إلى "أرثابهاتاAryabhatal في القرن الخامس للميلاد الذي أسس علم الفلك التعاقبي الهندي، ونظريات غوبتا المولود في سنة 598 التي عرفها العرب وأثرت فيهم بعد أن نقلها كنكهKankah في عهد المنصور وفي علم طبيعة عرف الهنود نظرية الحالات الثلاث للمادة ونظرية العناصر الأربعة فعقيدة السامكهيا" وظف هذين النظريتين في تحديد الصفات الجوهر المادي وهي ثلاثة: النور، الحركة، العتمة[*] وهي صفات أخذها الهنود عن الأشوريين الذين قالوا أيضا بالثالوث، " وهو سن (Sin) ويعني رب السماء أو إله القمر، أيا (Ea) رب المياه، أنليل، رب الأرض"[2].

فتقول الأسطورة البابلية "في البدء قبل أن تسمى السماء وأن يعرف للأرض اسم كان المحيط وكان البحر".

وجاء في قصة مصرية" في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء"

جاء في الثوراة :" في البدء خلق الله السماوات والأرض، وكانت الأرض خاوية وعلى وجه القمر ظلام، وروح الله يرف على وجه المياه. [3]

إن ما عرف عن الهنود في العلم الطبيعي هو الذرانية الموجود في بعض المذاهب البوذية[*] وخاصة الهندوكية الصراطية مثل النيابا والفيسيشكا، فالعالم مأخوذ من طبيعة مركبة

---

[1]- المرجع السابق 380 بتصرف

[*]- الأوبيتشاد القديمة قالت بالثالوث، السماء، الفضاء، الأرض، كما أنه من الصعب تحديد تاريخ وضع كتب الأوينشاد (الأوينشادات) حيث يوجد اتفاق على أنها تعود إلى مابين 1000 وإلى 500ق.موهي التعليم السري، أو الحكمة الباطنية وتشتق الأباتيشاد من فعل يدل على معنى (جلس قرب) أو وضع شيئا قرب آخر" ومعناه الربط، أو المعادلة، فالأوبايشاد تقوم التواصل والعلاقة بين جميع الكائنات والأشياء يعني ذلك أن جميع الأشياء التي هي مؤلفة من الرقم ذاته تكون ذات خاصية مشتركة، وأن الأسماء والأشياء التشبيهية بكلمات أخرى تدل على فعل ما، هي عملية مؤلفة من آلهة أي فوق الطبيعة المرجع السابق ص 128

[2]- ماسون أوروسيل بول: الفلسفة في الشرق: ترجمة محمدي موسى القاهرة طبعة 1947، ص 108-109

[3]- د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية- دار القلم- بيروت الطبعة الثالثة ص 12

ومن ثم فانية وتكون الأعراض خالات تطرأ على الجوهر ولا تستطيع أن تبقى بذاتها.ظهرت الذرية في الهند عند بعض الفرق البوذية وبعض البراهمة وكذلك عند فرقة تسمى الجانيا (jania) وكانت كلها تضع تصورا ذريا للطبيعة، وغير معروف على وجه الفترة الزمنية التي ظهرت فيها هذه النظرية عند الهنود إلا أنه من المرجح أنها ظهرت قبل الميلاد"[1]، إن الهنود وصلوا إلى نظرية الذرة أو الجوهر الفرد (كما هو في المذاهب الكلامية عند المسلمين)قبل ديمقريطس ولوقيبوس، وهما من أول القائلين بها في بلاد الإغريق، إلا أن هذه الإشارة أثارت مشادات بين عدد من العلماء، والمتفق عليه أن المذاهب الذرية نشأت في الهند في مدرستي "نيايا" وفايسيشكا" في عهد لا يمكن تعيينه بالضبط، وإن كنا نجزم أنه يرقى إلى ما قبل المسيح"[2]. فهناك من يرجع معرفة اليونان لهذه النظرية بناء على تأثرهم بها عند الهنود، ذلك أن ديمقريطس وهو من القائلين بالذرة من اليونان قد نشأ في بلده أبديرا وهي مدينة كانت لها علاقات مع الشرق.

عرف عن الهنود الصفر وظهوره عندهم كان له تأثير كبير في حقل الحساب أو الهندسة، فالصفر يشبه النقطة، فيرجح "بينس" أن الجزء الذي لا يتجزأ عند الهنود هو بمثابة النقطة لكن هذا لا يفسر كيف ربطت الديانات الروحية في الهند بين الروحانيات والماديات من خلال فكرة الجزء الذي لا يتجزأ؟

إن اعتناق المنهج النقدي عدل من اندفاع الخيال التأملي وأظهر أن الفلسفات الظاهرة لم تكن ثابتة كما أرادها معلموها، لكن حمية الماديين والمشككين وبعض إتباع بوذا هدمت كل قواعد التأكيد... ومن بين مناهج الفكر أو دارسانا، أصبحت سنة أكثر شهرة

---

[*] -عاش بودا فيما بين عامي (560 أو567و480 قبل الميلاد تقريبا حياته تتشابه مع حياة زعماء الديانات الكبرى في العالم، كان مفكرا مصلحا تتساءل حقيقة الوجود، واكتشف أن حقيقة الوجود إنما تكمن في الألم فكل وجود في حقيقته إنما هو ألم، ولم يمكن التخلص من الألم وإلا بسلوك طريقة المعرفة والاستنارة " أما حقيقة الألم تهئ ظمأ الذي يقود إلى ولادة جديدة متصلة بالفرح وبالرغبة ظمأ اللذة للغلسفة اليونانية- مرجع سابق ص 101)

[1] - د. منى أحمد أبو زيد- النصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- الطبعة الأولى 1414هـ/1994م ا19-20

[2] - جورج سارتون- تاريخ العلم- ترجمة: د جورج حداد و ماجد فخري، الجزء الثاني- –دار المعرف بمصر –الطبعة الثانية مارس 1970 ص600

وهي: نيايا لجوتاما، فايسيسكا، لكانيارا، سانكيا لكابيلا، اليوجالبانيتا، جالي، بورفايمامسا لجامتي وأوتار أميمامسا لبارارايانا أو الفيدانتا، هذه هي المناهج البرهماتية وذلك لأنها تعترف بالفيدا كمرجع"[1].

لكل أسلوب فلسفي نظريته الخاصة في المعرفة، وهو جزء من كل أو نتيجة ضرورية لميتافيزقا النظرية الحدس، الاستدلال والفيدا متبدلة في المناهج "العقل أقل أهمية من الحدس ولا تفهم الحياة بكمالها بالعقل المنطقي، الوعي الذاتي ليس النموذج المطلق للكون... إن ساقيه العالم لا تزال تسيبل منذ الأبدية، وهذا السيلان ليس عقليا فقط بل موضوعيا أيضا، ونتبع هذا السيلان حتى براكتي (الطبيعة) الأبدية أو مايا أو الذرات، ويستنتج أن كل ماله بداية له نهاية، كل شيء مصنوع من أجزاء لا يكون أبديا أو موجود بذاته الفرد لا يجزأ الحقيقي ليس هو الكون المتحد في الزمان والفراغ لأن طبيعته هي الصيرورة لا والكيان يوجد شيء أعمق من هذا الذرات والذوات أو براهما، أو بوروشا أو براكتي"[2].

تمثل "النيايا" والفايسيشيسكا" من أصل مناهج الفكر الستة التي وجدت في هذه الفترة، النموذج الفلسفي النقدي.

"إن الصفة المميزة للفلسفة النيايا هي تفحصها لمواضيع المعرفة من خلال قواعد البرهان المنطقي، إن مناهج الفكر الهندوس تتقبل عادة مبادئ منطق نيايا الأساسي وتشبه آراء نيايا المادية والميتافيزقية. التحقيق الذري، آراء فايسيشكا المادية والميتافيزقية تماما"[3].

ماذا تعني النيايا؟ "تعني حرفيا" ما يقود العقل إلى نتيجة وفي استعمالاتها العامية تعني "الصحيح" أو "العادل" وفي معنى أشمل علم البرهان أو المعرفة الصحيحة"[4]. والإدراك والاستدلال المقارنة والشهادة هي وسائل المعرفة الصحيحة عند النيايا، والإدراك هو أهم هذه الوسائل الأربعة.

ومن براهين "نيايا كوسوميا نجالي" على وجود الله وجود كائن كلي القدرة ودائم "الأرض" وغيرها يجب أن يكون لها صانع لأن لها طبيعة "المسببات" مثل الجرة أن يكون للشيء

---

[1]- أ. سرفبالي الوكرشنا، ود: رشا لرموز- الفكر الفلسفي الهندي مصدر سابق ص 442-443

[2]- المصدر نفسه ص 446

[3]- المصدر نفسه ص 449

[4]-المصدر نفسه ص449

صانع تعني أنه ينتج بوسيط يملك الإرادة أن يعمل، وله أيضا معرفة مدركة للعلة المادية التي صنع منها و"الاتحاد"، هو فعل، أنتج صلة ذرتين وأوجد المزيج الثنائي في بد الخليقة ترافق هذا الإيجاد إرادة كائن ذكي لأن له طبيعة فعل،مثل أفعال أجساد كأجسادنا، ومن أعداد خاصة، إن قياس مركب ثنائي ينتج عن العدد طالما أنه قياس (لا أبدي) مستخلص لا ينتج عن قياس أو مجموعة قياسات.. إن قياس الذرة لا ينتج قياسا لأن قياسها أبدي (وهكذا غير قادرة على التبدل) أو لأنه قياس للذرة هكذا يوجد في بدء الخليقة عدد من الإزدواجية تقطن في الذرات هذا العدد الإزدواجي الذي هو علة قياس المركب الثنائي لكنه لا ينتج في ذلك الوقت بإدراك الكائنات المميز مثل أنفسنا هكذا نقدر أن نستنتج هذه الصفة المميزة بأنها موجودة في الله، لكن كيف أن واقع شيء كونه مسببا يتطلب إنتاجه بالإرادة؟ الإجابة هي إذا كانت الذرة تستعمل بالاستقلال فإنها تبطل أن تكون مادة حيوانية إذ توجد علة لا يوجد مسبب والمسبب الخاص له علة خاصة لا يوجد سبب بدون مسبب إذ كانت الذرة موهوبة بالإرادة فينتج أن الذرة كانت ذكية طالما أن شيئا ذكيا يقدر أن ينتج مسببا فقط عندما يحير من قبل كائن ذكي وهكذا يبرهن وجود الأمر على وجود آمر هو الله"[1].

إن التحليل الثيولوجي والأنطولوجي لوجود الله في الفكر الهندي عند النيايا كان أساسه الطبيعة والذرة.

فالنيايا الجديدة التي قال بها كسوميا نجالي الإنسان الذي كان يعبده كل الناس على السواء، ويعتبرونه العارف، والواحد المستقل، الأب العظيم، (برهما) وإكليل المعرفة، وهو الذي أثبت بتجمع العالم، وإتباع النيايا يعتبرونه كل ما يقال باستحقاق عنه- جاءت لإثبات وجود الله بالتأمل والبحث المنطقي في الله، فكانت فرضيته أنه توجد علة للعالم وهي أسمى من الحواس ودليله أن الخلق والفناء يحدثان، وأنه لا يمكن أن تعتمد إلا على الله، فلا توجد طريقة أخرى لإثبات وجوده(الله) وأنه كائن سامي ليس موضوعا شرعيا للإدراك فيقول: " بما أننا لا نقدر أن نحصل على إدراك شرعي لا نقدر أن نحقق وجوده"[2].

---

[1]- المصدر نفسه ص 478-479

[2]- المصدر نفسه ص 477

فقياس الذرة في النيايا فهي أبدية، وغير قابلة للتبدل، فالخليقة بدأت من عدد من الإزدواجية التي تقطن الذرات، فتنتج مركبا ثنائيا فالنيايا لم تخرج عن الأساس الفلسفي للأوبانيشاد التي هي الأجزاء الختامية للفيد "منهاج وصل فيه التأمل الفلسفي قمته العليا، والتي ترتكز على تأكيد وجود الإله الواحد التي تعتبر جميع آلهة الفيدا مظهرا له، إن هذا الإله هو الكائن الأعلى وهو الحقيقة الوحيدة القائمة بذاتها وهو لا يحد ولا يوصف بالرموز العضوية أو بالأوصاف المنطقية وأنه أصل الموجودات فهو برهمان في ذاته الذي يتعالى على الظهور والإدراك"[1] إن هذه الفلسفة ارتبطت أيضا بالدين، وخاصة عندما الاتجاه المادي في "رج فيد" Rig Veda "الذي بدأ فيه الشك في وجود الآلهة والنظر إلى المادة على أنها كل شيء فمنها وجدت كل الأشياء وإليها تعود"[2] فالدفاع عن عقيدة عند النيايا وخاصة هند كوسوميا نجالي عن طريق الذرة هو لدحض الأفكار المادية التي ظهرت في رج فيدا، ولإثبات وجود الله كان لابد من الاعتراض على الأفكار المادية بواسطة الطبيعة المادية والطبيعة الذرية.

ما الذي أضافته الفايشيسكا على النيايا ونيايا كوسوميانجالي؟ أولا يشتق هذا المذهب من " فيسبشا" بالمعنى " الخصوص" ويوضح معنى الأشياء الخاصة والأفراد وهو منهج تعددي (جمعي)، إن فايشيسكا مذهب فيزيقي وميتافيزيائي، ويعتنق تصنيفا سداسيا لمواضيع التجربة، الجوهر، الكيف، الحيوية، التعميم، الخصوص والنظرية وقد أضافت فايسيشكا المتأخرة موضوعا جديدا هو اللاوجود.

وتتضمن الحقيقة جواهر تمتلك كيفا (صفات) والجواهر هي قاعدة الكيف (الصفات) لكنها تختلف عن الكيف (الصفات) التي تمتلكها"[3].

"التراب والنور والهواء والأثير والزمن والفضاء والروح والذرات والعقل هي الجواهر التسعة التي تشكل كل الأشياء المادية وغير المادية"[4].

تعتنق الفايسيتشكا النظرية الذرية ، الأشياء تتألف من ذرات أبدية لا ترى ولا تقبل القسمة، وتوجد أنواع أربعة للذرات، التراب، الماء، النور، الهواء.

---

[1]- د. مصطفى النشار- المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية- دار قباء للطباعة والنشر القاهرة الطبعة الأولى 1997

[2]- المرجع نفسه، ص 93

[3]- المصدر السابق- ص 480

[4]- المصدر السابق ص 481

"وقد اعتبرت الفايستشكا غير إلهية، وكانيادا (أوكياسيابا)مؤلفها (هي أقدم من النيايا لكنها تأتي بعد عام 300 ق.م)*، لا يذكر الله، لكن المعلقين المتأخرين شعروا أن الذرات غير المتبذلة لا تقدر بذاتها أن تنتج وجودا منظما ما لم ينظم الله حيويتها ونشاطها، إن سلطة الفيدا أو تجمع معاني الكلمات تتطلب منا أيضا أن نفرض محركا أونيا، ولا يفسر العالم بنشاطات وحيويات الذرات لوحدها أو بعمل كارما، فالمنهج إذن يعتنق فكرة الله الموجودة في النيايا"[1].

تعرض الفايتشيسكا عقيدة الفيدا بأسلوب نقدي يقوم على تفسير الطبيعة من خلال الجواهر، والقائمة على نظريتها الذرية لإثبات واحدية الإله.

" فالجوهر لا يفنى لا بالمعلول ولا بالعلة، أما الصفات فتفنى في المعلول والعلة فتنشئ للجواهر جوهرا آخر، وتنشئ الصفات صفة أخرى، وعلامة الجوهر هو أنه يمتلك فعلا وصفه، وعلة متحدة، وعلامة الصفة هو أنها فطرية في الجوهر، وعلامة العقل هو أنه يقطن في جوهر واحد فقط، الصفة هي العلة المشتركة للجوهر أو الصفة والعقل؛ والعقل هو العلة المشتركة للاتصال والانفصال والدافع، والعقل ليس علة الجواهر بسبب توقفه، الوجود كونه علة الاشتراك فقط، النوع والأجناس صنعت ماعدا الأجناس النهائية، والوجود هو موضوع مختلف عن الجوهر والصفة والفعل فهو يوجد في الصفات والأفعال فهو ليس له صفة أو فعلا.

والوجود واحد بسبب وحدة العلامة أي أنه موجود. أما جوهرية وأبدية الزمان تتوضحان بتوضيح جوهرية وأبدية الهواء، ووحدة الزمن تتوضح بتوضيح وحدة الوجود، وجوهرية وأبدية الفراغ تتوضحان بوضوح جوهرية وأبدية الهواء وحدة الفضاء تتوضح بتوضيح وحدة الوجود؛ الحيوية واللاحيوية، الملاحظة في الذات هما علامتان لوجود الذرات، نفس الحياة الصاعد والنازل، إغلاق الجفون وفتحها، حركة العقل وتأثيرات الحواس واللذة والألم والرغبة والرفض والإرادة هي علامات لوجود الذات ويبرهن عنها بشكل خاص بالداخل وبالمعرفة الحسية بشكل "أنا" أما الأبدية فهو ما يوجد ولا يعلل، المسبب هو علامة وجود الذرة المطلقة، والتي من الخطأ أن نفترض أنها

---

*-العناصر الأربعة عند اليونان هي نفسها الأنواع للذرات والتي تسمى عند الفلاسفة الطبيعية وعند أرسطو الأسطسقات الأربعة النار الماء، الهواء، التراب.

[1]- المصدر السابق، 481

ليست أبدية. التراب والمياه والنار والهواء هي علل مادية لأعضاء الحس والذوق واللمس واللون"[1].

إن المعرفة الأبدية عند الفاسيشكا تنتج عن صلة خاصة للذات والعقل في الذات، ولا وجود لمعلول سابق عن علته كيف تتم عملية خلق وفناء الجوهر المادية الأربعة الأساسية في فلسفة الفاسيشكا؟ "أتت هذه العناصر، وبمجيئها إلى الوجود، تنتج من مجرد فكر (التصور العقلي) الإله السامي، البيضة الكبيرة من خارج الذرات الخارجية الممتزجة بذرات التراب، وفي هذه البيضة أنتجت كل العوالم وبرهما ذات الوجوه الأربع، وهو جد كل المخلوقات ويعين الإله الإله الأسمى واجب إنتاج المخلوقات المتنوعة"[2].

ثم كيف برهنت الفايسيشكا عن نظرية الذرانية وجود الله؟

الجواهر الأساسية الأربعة هي مسببات، وهي تسبق بشخص له معرفة عنها" بما أن التراب والجواهر الأخرى مصنوعة منه أجزاء فهي مسببات"[3]

وجود الجواهر هو مقدمة مطروحة لدى الفايسيشكا لإثبات سبق كائن ذكي هو الذي يؤكد بالضرورة صفته الخاصة وهي الخلق وفي حالة إثبات وجود خالق هو الله تكون الذرة هي الموضوع الذي يفرض أو يفعل به إن تعدد العدد يبدو في الذرات حسب إرادة الله.

فالذرات لا تدرك بأعضاء الحس، خاصة أن ليس لها وجود في الجواهر المدركة بذات الشكل "كالكيان" ولا تدرك بذاتها ونستنتج أنها تستدل من فكرة أنها "هذا يكون في ذاك"[4].

حاول الفكر الهندي القديم أن يقدم انسجام بين عمل الفلسفة الميتافيزقية والفكر الديني ولأن وحدهما يستطيعان الذهاب إلى ما وراء الظواهر والتطورات إلى حقيقة الأشياء فالفلسفة عند النيايا والفايسيشكا كان بحثا عقليا عن الحقيقة الأصلية للأشياء، والدين هو المحاولة لأن نجعل الحقيقة ديناميكية في روح الإنسان، وهما ضروريان معا.

---

[1]- المصدر السابق، ص 482...494 بتصرف

[2]- المصدر السابق، ص500

[3]- المصدر نفسه ص 501

[4]- المصدر نفسه ص 520

فهذه المدارس قدمت فلسفة للدين، حاولت أن تبدع حلا عقليا لمشكلة الألوهية، والبرهنة على أن الله حقيقة وليست وهما، فلا توجد فلسفة بدون وقائع الدين، ويعود لفلسفة الدين إن تكتشف إن كانت أحكام أصحاب الرؤوس الدينيين تتناسب مع قوانين ومبادئ الكون، فمحاولة وضع تعابير دقيقة في العلوم الطبيعية لدى النيايا والفايشيسكا هو محاولة فلسفة الدين الذي يحدد العالم والذي تشير إليه التجارب الدينية لدى الهندوسي، واستدلال هذه المناهج هو افتراض الذرة وأن صورتها العقلية هي شيء حقيقي، وبالتالي هي نظرية رمزية يثبت بها افتراض وجود الله، يمكن أن يكون الإله حقيقيا كالذرة، ولكن ليس بالضرورة أن يكون الحقيقة التي تدركها مباشرة الفايسيشكا، أن فكرة الله لديها هي أوضح للتجربة، فماهية المادة لا تعرفها هذه المدرسة بدقة وهذا يمكن أن لا يعرف معنى الله عندهم، مع أنه يمكن أن يعلم شيئا عن الله أو ما يجيب على الله في الحقيقة من خلال تجربة الفيدا الدينية، وتعاليم الأوبانيشاد التي تقدم لنا الله الذي يعلو ويسمو على النهائي واللانهائي.

وتجعله الله الشخصي الذي يخلق العالم المدرك بطبيعته أنه مسؤول عن خلق وحفظ وفناء الكون وتتحدد طبيعته الثنائية في أنه الأرض والماء والنار والهواء والأثير والعقل والفهم والإحساس بالذات هي الأجزاء الثمانية الطبيعية وهي الطبيعة السفلى، أما الطبيعة العلوية أو العليا هي الروح والتي يسند بها هذا العالم.

إن تفسير الواقع لدى الفايسيشكا يقوم على التمايز بين الجواهر والذرات والأرواح وفي بداية ظهورها كانت رؤيتها للوجود مادية ونظرية ذرية ثم توسعت اهتماماتها حتى تحولت نظرتها إلى الوجود من فيزيقي إلى ميتافيزيقي، وكانت غايتها هو إدراك حقيقي للواقع، التي تطلبت من زعماء الفايسيشكا دراسة مقولات الواقع وأجناس الوجود العليا، وهذه المقولات ليست مفاهيم عقلية وإنما هي أشياء يرمز لها بالألفاظ.

"أما الجوهر فهو الحامل المادي لكيفيات الأشياء وميزاتها وأفعالها فظلا عن كونه علة كل تركيب وتأليف للموجودات في الطبيعة ومن هذه الجواهر يأتي التراب، الماء، النور، الأثير التي تمثل العناصر الطبيعية والتي تتألف من ذرات سرمدية لا تقبل التجزئة أو الإنقسام وهذه الذرات لاتدرك بالحواس"[1].

---

[1]- جماعة من الأساتذة السوفيات، ترجمة وتقديم د توفيق سلوم موجز تاريخ الفلسفة، دار الفارابي بيروت- لبنان- الطبعة الأولى- أيار1989، ص31

كما يتسم "المذهب الذري في الفلسفة الفايسيشكا بالقول بالتمايز الكيفي بين الذرات. والكيفية تختلف عن الصفة، تعتبر عندها شيئا جوهريا وأوليا. الحركة مثلا عند الفايسيشكا ليست كيفية بل صفة لأنها تنتقل من مادة إلى أخرى، أما في الجواهر المفارقة (غير الجسمية) تمثل الأثير والمكان والزمان والروح فلا حركة ولا فعل.

فالموضوعات أو الأشياء ذات الطبيعة الواحدة تعرف باسم مشترك عام، والعام واقعي، موجود في أشياء الصنف المعنى ذاتها، ولكنه لا يتطابق مع خواصها الجزئية، بل هو ماهية الأشياء الفردية ولكن مقولة العام لا تكفي لوحدها، وإلا تعذرت التفرقة بين جوهر وآخر فكل جوهر يحتوي على جانب ما، يخصه وحده دون غيره وهذا الجانب تسمية الفايسيشكا " ميزة" وسرمدية الجواهر، تستلزم سرمدية ميزتها"[1].

لكن لم يبق التفسير المادي للموجودات الطبيعية كجانب وحيد في منهج الفايسيشكا وإنما مع مرور الزمن " راح مفكرو الفايسيشكا يردون مختلف أفعال الذرات إلى إرادة كائن علوي، توجه الناس جميعا إلى الطهر الأخلاقي، ويذهبون إلى أن العالم المحدث ذو روح كونية وأن جميع المعدبين فيه سوف يتخلصون من آلامهم بعد انقضاء حقبة زمنية معينة، أما شرط هذا الخلاص، فهو خراب العالم وانحلال الذرات المؤلفة له"[2].

فلاحظ الدارسون لهذا المذهب، أنه أصبح مذهبا دينيا وأن الذرات ما هي إلا مجرد علة مادية للعالم، والإله هو علة فاعلة فيه.

إن طبيعة التفكير الطبيعية لدى الفايسيشكا تحولت إلى إلهية أنطولوجية، فالوجود عامة والوجود الإنساني خاصة، وفكرة الخلاص من العذاب، حولت مجرى التفكير من الطبيعيات إلى الألوهية والغاية هي إثبات أن الخالق للكون إله واحد وهو المخلص لأنه هو القادر على فاعليته فيه، فالنظرية الذرية للفايسيشكا سارت نحو المتجه الإلهي لإثبات عقيدة الهندوس الموجودة في الفيدا، والتي تمثل له أثرا دينيا وفلسفيا عن العالم والإنسان والأخلاق.

إن بداية الطرح الفلسفي للنظرية الذرية لدى النيايا والفايسيشكا نظرية في الوجود، ولم تكن نظرية في العلم، لأنها أصبحت الطبيعيات إلهية تدور في دائرة مغلقة من الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا وبالعكس، لأن الوجود وإثبات لله، والمعرفة وإثبات للإنسان.

---

[1]- المصدر السابق، ص 31

[2]- المصدر السابق، ص 32

العقلانية الرشدية ونظرية الوجود

Rational Rationality and the Theory of Existence

د/غيضان السيد علي*

كلية الآداب، بني سويف، دولة مصر

****

تاريخ الإرسال:2018/12/04 تاريخ القبول:2018/01/24 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

الملخص:

كان ابن رشد على وعي تام بالفرق بين الانطولوجيا والكوزمولوجيا أو بين الوجود والكون؛ فإذا كان الكون يعني الظواهر الحسية التي نحسها ونراها في العالم من حولنا، فإن الوجود هو الخاصية الكامنة خلف هذه الظواهر والتي تعبر عن واقعه الحقيقي. وهو في ذلك كان متأثراً لحد كبير بدراسات أرسطو الأنطولوجية التي وصفت الفلسفة الأولى بأنها البحث في الوجود بما هو موجود، أي الوجود بالإطلاق بغض النظر عن خصائصه الجزئية أو مظاهره الحسية.

وقد عني ابن رشد شأن غيره من الفلاسفة بالتعرف على طبيعة الوجود وبيان خصائصه العامة والقوانين والسُنن التي يجري عليها، ثم شرع يبحث في العلل والظواهر الكونية المؤلفة له، وشُغِل بالتعرف على منشئه وبيان صفاته والعلاقة بين الخالق والمخلوق، وطبيعة الوجود من حيث أنها مادية أو روحية أو أنها مزيج منهما. كما أنه حرص على الإجابة الفعلية بالإيجاب على السؤال المُشْكِل وهو هل من الممكن أن يكون الإنسان مادياً، معتقدا بالتصور المادي الفلسفي للكون والعالم، وفي الوقت ذاته مؤمناً بوجود قوة فاعلة في هذا العالم مهيمنة عليه؟ كما أنه شُغل أيضاً حين تصديه لبحث نظرية الوجود بالإجابة على عدة أسئلة جوهرية من قبيل: هل الوجود يتألف من عناصر كثيرة أم من عنصر واحد سواء أكان هذا العنصر عنصراً مادياً أم روحياً أم محايداً؟ وهل هو عنصر واحد كما يقول أنصار المذهب الواحدي Monism ؟ أم أن العالم يتألف من عناصر كثيرة كما يقول أتباع مذهب الكثرة Pluralism ؟ أم أنه يتألف من عنصرين اثنين كما يقول أصحاب المذهب الثنائي

---

* - أستاذ باحث بكلية الآداب، جامعة بني سويف، دولة مصر

Dualism ؟ وبمعنى آخر هل الكثرة أو التعدد الذي نشاهدها في الوجود من حولنا هي كثرة أصلية وتعدد مطلق؟ أم أنه يمكننا أن نرى أن وراء هذه الكثرة الظاهرة مبدأً واحداً صدرت عنه هذه الكثرة؟ وهل هذا العالم قديم أم حادث؟ وهل العلاقات بين أشياء هذا الوجود تخضع للاحتمية والمصادفة أم لعلاقة السببية التي تحدد علاقة العلة بالمعلول على نحو قاطع؟ وما هي طبيعة هذا الكون؟ وهل تم خلقه وإيجاده وحدوثه دفعة واحدة ثم فرغت منه يد الصانع تماما؟ أم أن عمليات الخلق والإيجاد والتحول والتبدل والتغير والتطور هي عمليات أزلية وأبدية ومستمرة في هذا الوجود؟ وما هو الفرق بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر؟ وهل بالفعل هناك تأثير لعالم الأفلاك العليا على عالم ما تحت فلك القمر؟ وما هي كيفية خلق العالم؟ وما هو الموقف الرشدي من مشكلة الفيض؟ وهل من الممكن الاستدلال من الوجود على واجب الوجود؟

كل هذه الأسئلة حاول ابن رشد أن يجيب عليها فيما يمكن أن نطلق عليه "نظرية الوجود الرشدية". وقد أخلص ابن رشد لنزعته العقلانية في دراسته لهذه لنظرية، محاولا تقديم أجوبة على كل الأسئلة الأنطولوجية من منظور عقلاني خالص يبتعد عن الشوائب الإشراقية أو الكلامية. فابتعد ابتعاداً تاماً عن كل رأى لا يتفق مع العقل.

الكلمات المفتاحية: العقلانية، الرشدية، نظرية الوجود، الانطولوجيا، الكوزمولوجيا

Abstract :

Ibn Rushd was fully aware of the difference between ontology and cosmology or between existence and the universe. If the universe means the sensory phenomena that we feel and see in the world around us, existence is the underlying property behind these phenomena that express its true reality. In this he was greatly influenced by Aristotle's anthropological studies, which described the first philosophy as the search for existence with what exists, that is, existence by firing regardless of its partial characteristics or sensory manifestations

Ibn Rushd, like other philosophers, learned about the nature of existence and its general characteristics, laws and Sunnah, and then proceeded to explore the universal ills and phenomena of the universe. Or they are a combination of them. He was also keen to answer the actual answer positively to the question is whether it is possible to be a material person, believing in the philosophical material perception of the universe and the world, while at the same time believing in the existence of an active force in this world dominate it? He has also been engaged in addressing the theory of existence by answering several fundamental questions such as: Does existence consist of many elements or of one element, whether it is a material, spiritual or neutral element? Is it one element, say supporters of the Monism? Or is the world composed of many elements as the followers of Pluralism say? Or is it composed of two elements, as the dualism say? In other words, is the multitude or pluralism that we see in existence around us an abundance of originality and absolute pluralism? Or is it possible to see that behind this apparent phenomenon there is one principle that has produced so many? Is this an old world or an accident? Are the relations between the things of this existence subject to the inevitability and coincidence or the relationship causality that determine the relationship of illness to the meaning of the definitive? What is the

nature of this universe?
Was it created, created, and created in one fell swoop, and then the hand of the manufacturer completely emptied it? Or are the processes of creation, creation, transformation, change, change and evolution eternal, eternal and continuous in this existence? What is the difference between a world above the moon and a world under the moon? Is there really an impact on the world of the upper worlds on the Moon? How is the world created? And what is the rational position of the flood problem? Is it possible to infer from existence on the duty of existence?
All these questions Ibn Rushd tried to answer in what can be called "the theory of ruthless existence." Ibn Rushd has deduced his rationality in his study of this theory, trying to provide answers to all the questions of the antonic from a purely rational perspective away from impurity or rhetoric. So, he went away completely from every view that did not agree with reason.

***Keywords**:Rationalism, rationalism, existence theory, ontology, cosmology*

مقدمة

اهتم ابن رشد بدراسة نظرية الوجود اهتماماً كبيراً شأنه في ذلك شأن جميع فلاسفة الإسلام السابقين عليه. فقد أولى الوجود اهتماماً بالغًا وعني بالتعرف على طبيعته وبيان خصائصه العامة والقوانين والسُنن التي يجري عليها نظام العالم، ثم شرع يبحث في العلل والظواهر الكونية المؤلفة للوجود، وشُغِل بالتعرف على منشئه وبيان صفاته والعلاقة بين الخالق والمخلوق، وطبيعة الوجود من حيث أنها مادية أو روحية أو أنها مزيج منهما. كما أنه حرص على الإجابة الفعلية بالإيجاب على السؤال المُشْكِل وهو هل من الممكن أن يكون الإنسان ماديّاً، معتقدا بالتصور المادي الفلسفي للكون والعالم، وفي الوقت ذاته مؤمناً بوجود قوة فاعلة في هذا العالم ومهيمنة عليه؟ وقد عبر عن هذه الإجابة بقوله :" إن الدين الخاص بالفلاسفة لهو درس الوجود والكائنات، وذلك إن أشرف عبادة تُقَدم لله تعالي هي معرفة مخلوقاته ومصنوعاته؛ لأن ذلك بمثابة معرفته وهذا أشرف الأعمال التي يرضى عنها الله"[(1)].

وقد كان ابن رشد على وعي تام بالفرق بين الانطولوجيا والكوزمولوجيا أو بين الوجود والكون؛ فإذا كان الكون يعني الظواهر الحسية التي نحسها ونراها في العالم من حولنا،فإن الوجود هو الخاصية الكامنة خلف هذه الظواهر والتي تعبر عن واقعه الحقيقي. وهو في ذلك كان متأثرا لحد كبير بدراسات أرسطو الأنطولوجية التي وصفت الفلسفة الأولى بأنها البحث في الوجود بما هو موجود، أي الوجود بالإطلاق بغض النظر عن خصائصه الجزئية أو مظاهره الحسية. ولذلك جعل ابن رشد نقطة انطلاقه لدراسة الوجود من منطلق اهتمامه بفلسفة أرسطو الطبيعية التي عني بشرحها وتفسيرها، فشرح له كتابي " السماع الطبيعي " والسماء والعالم" هذا فضلا عن جوامع "السماع الطبيعي" و" الآثار العلوية" و" الكون والفساد" و" السماء والعالم

وقد عني ابن رشد شأن غيره من الفلاسفة حين تصديه لبحث نظرية الوجود بالإجابة على عدة أسئلة جوهرية من قبيل: هل الوجود يتألف من عناصر كثيرة أم من عنصر واحد سواء أكان هذا العنصر عنصراً مادياً أم روحياً أم محايداً؟ وهل هو عنصر واحد كما يقول أنصار المذهب الواحدي Monism ؟ أم أن العالم يتألف من عناصر

كثيرة كما يقول أتباع مذهب الكثرة Pluralism ؟ أم أنه يتألف من عنصرين اثنين كما يقول أصحاب المذهب الثنائي Dualism ؟ وبمعنى آخر هل الكثرة أو التعدد الذي نشاهدها في الوجود من حولنا هي كثرة أصلية وتعدد مطلق؟ أم أنه يمكننا أن نرى أن وراء هذه الكثرة الظاهرة مبدأً واحداً صدرت عنه هذه الكثرة؟ وهل هذا العالم قديم أم حادث؟ وهل العلاقات بين أشياء هذا الوجود تخضع للاحتمية والمصادفة أم لعلاقة السببية التي تحدد علاقة العلة بالمعلول على نحو قاطع؟ وما هي طبيعة هذا الكون؟ وهل تم خلقه وإيجاده وحدوثه دفعة واحدة ثم فرغت منه يد الصانع تماما؟ أم أن عمليات الخلق والإيجاد والتحول والتبدل والتغير والتطورهي عمليات أزلية وأبدية ومستمرة في هذا الوجود؟ وما هو الفرق بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر؟ وهل بالفعل هناك تأثير لعالم الأفلاك العليا على عالم ما تحت فلك القمر؟ وما هو الموقف من مشكلة الفيض ؟ وهل من الممكن الاستدلال من الوجود على واجب الوجود؟

كل هذه الأسئلة حاول ابن رشد أن يجيب عليها فيما يمكن أن نطلق عليه "نظرية الوجود الرشدية". وقد أخلص ابن رشد لنزعته العقلانية في دراسته لهذه لنظرية، محاولا تقديم أجوبة على كل الأسئلة الأنطولوجية من منظور عقلاني خالص يبتعد عن الشوائب الإشرافية أو الكلامية. فابتعد ابتعاداً تاماً عن كل رأى لا يتفق مع العقل(2).

ومن الملاحظ أن ابن رشد لم يفصل في تناوله لنظرية الوجود بين الجوانب الفيزيقية والجوانب الميتافيزيقية، حتى يمكن القول بأنه قد يضفي على بعض المجالات التي يدرسها داخل النطاق الفيزيقي بعض الدلالات الميتافيزيقية، ويعد هذا شيئا طبيعيا عند فلاسفة الإسلام، ولا غرابة في ذلك فمن الصعب حقاً الفصل عندهم ما بين ما هو فيزيقي خالص أو ميتافيزيقي خالص، ولكن يمكن القول عموماً بأن هذه مشكلة يغلب عليها الطابع الفيزيقي وتلك مشكلة أخرى يغلب عليها الطابع الميتافيزيقي.

ومن ثم يمكننا القول أن ابن رشد في دراسته للوجود كان من أنصار المذهب الثنائي إذ أنه كان يرى أن الكون يتألف من عنصرين متميز أحدهما على الآخر هما المادة والروح، وأن الإنسان يتألف من عنصرين متميزين أيضا هما النفس والبدن، وسائر الأشياء تنقسم إلى عنصرين هما الهيولى والصورة. وهذا لا يتنافى أبداً مع قوله بوحدة الوجود، حيث يتحدث كثيراً عن ترابط أجزاء العالم، فكل الموجودات تتوق إلى الاتحاد،

فنراه يشبه العالم كله بالمدينة الواحدة التي يعود سر بقائها إلى وحدتها، فيقول :" الحال في العالم كالحال في مدينة الأخيار، فإنها وإن كانت ذات رئاسات كثيرة، فإنها ترتقي إلى رئاسة واحدة، وتَؤُمُّ غرضاً واحداً، وإلا لم تكن واحدة، وكما أن من هذه الجهة يكون بقاء المدينة، كذلك الأمر في العالم" .

فالوجود إذن عند فيلسوفنا حقيقة لا ريب فيها لا يستطيع أحد أن ينكرها إلا بضرب من الافتراضات الوهمية. فهو بجانب أنه مبدأ الحياة فإنه أيضاً يغمرنا من كل جانب(3)، وأنه يتسم بالوحدة والترابط رغم مظاهره المتعددة.

فبالرغم من اتجاه ابن رشد الطبيعي في دراسة كائنات الكون، إلا إنه يرى أن هذه الأجزاء المختلفة تُكَوّن كلاً متحركاً منذ الأزل وهو في وحدة أزلية ضرورية لا تتغير في مجموعها وإن تغيرت في تفصيل أجزائها وفي مظاهر وجودها، ومن هنا كانت دراسته الطبيعية للعالم تهدف إلى الكشف عن حقيقة واحدة تربط أجزاء هذا الوجود بعضه ببعض، هذه الحقيقة المطلقة هي قانون العالم ونظامه الشامل (4).

فالجدير بالذكر هنا هو تأكيد ابن رشد على وحدة هذا العالم وترابطه من خلال دراسته لكائناته التي تترتب صورها بعضها فوق بعض ويشتمل أعلاها على صور أدناها، وإن كل مركب إنما تتكون حقيقته من وحدة هي في الواقع وجوده، وتلك الوجودات الكثيرة قد استفادت وحدتها ووجودها من فاعل واحد لم يكن فعله شيئا أكثر من إفادة الوجود لجميع الموجودات فصارت واحدة.وإذا كان من خصائص هذا الفاعل أنه واحد وأزلي فلابد وأن يكون فعله كذلك دائماً وأزلياً(5).

وهو إذا كان يقر بمادية العالم فإنه يقرر أن هناك رباطاً روحانياً يربط أجزاءه المتفرقة برباط واحد، وهو يُشَبِّه ذلك الرباط الروحاني الموجود في العالم بذلك الرباط الروحاني الذي يربط أجزاء الحيوان فيصير واحدا رغم كثرة أعضائه وأجزائه، فيقول:" وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحدا وهو سلامة الحيوان، وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول، ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم يبق طرفة عين، فإن كان واجباً أن يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة ، وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان من الحيوان الواحد، فباضطرار أن يكون حالها في

أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية على هذا الحال، أعني أن فيها قوة واحدة روحانية بها أُنيطت جميع القوى الروحانية والجسمانية وهي سارية في الكل سرياناً واحداً ، ولولا ذلك لما كان هناك نظام ولا ترتيب" [6].

ويرى ابن رشد أن القوتين اللتين في العالم وفي الحيوان قديمتان، إلا أن الفارق بين تلك القوة السارية في العالم والتي تربط أجزاءه هى قوة قديمة غير قابلة للكون والفساد، أما الرباط الذي يربط أجزاء الحيوان هو كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم[7].

كما يؤكد ابن رشد على سريان مبدأ السببية بين ظواهر هذا الكون؛ حيث إن ضرورة العلاقة السببية لها صلة وثيقة بضرورة الوجود وهي يقينية كالوجود نفسه " فنحن إذا تأملنا الموجودات وكيفية إدراكنا لها, يلزمنا ضرورة أن نعترف بوجود الأسباب الفاعلة لهذه الموجودات لأن الإدراك هو عبارة عن تجريد الصور من المادة وصور الأشياء هي طبائعها وهي أفعالها الخاصة " [8].

وهكذا تجلت العقلانية الرشدية من خلال مبدأ السببية؛ فقد كان ابن رشد حريصاً على التزام الجانب العقلي واللجوء إلى البرهان حين تصدى لدراسة الوجود وابتعد عن الطرق الجدلية والاقناعية، ورأى أن الوصول إلي مرتبة البرهان لن تتأتي إلا إذا بيَّن الإشكالات التي تلزم عن الطريق الجدلي والاقناعي, ولذلك لجأ إلى تفنيد اعتراضات الغزالي والأشاعرة الذين لم يعترفوا بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات. فقال: " أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي, والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه وإما منقاد لشبهة سوفسطائية عرضت له في ذلك" [9].

وهكذا كانت أقوال الأشاعرة والغزالي ومن نحا نحوهم في نظر ابن رشد أقوالاً سوفسطائية ومخالفة لطباع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله؛ ولذلك فإن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية [10].

ويعني ابن رشد بالأقوال أو الأفعال السوفسطائية أننا نتصرف في حياتنا بناءً على أن لكل شيء طبيعة ثابتة فطبيعة الماء هي البرودة، وشرب الماء لابد أن يؤدي إلى

الارتواء, فإذا قلنا أنه لا توجد علاقات ضرورية بين الماء والارتواء أو بين النار والحرارة فإن هذا يعني أن أقوالنا لا تتفق مع تصرفاتنا وأعمالنا [11].

وتعد النظرة الرشدية لمشكلة السببية انتصاراً للعقل سواء في الجانب النقدي الذي اهتم فيه بنقد الأشاعرة والغزالي وبالتصدي لفكرة العادة أو الاقتران أو كما يسميها بعض الباحثين المصادفة والاتفاق مستخدماً في ذلك طريق البرهان لأنه حاول إقامة علاقات بين الأشياء وقدر لها صفة الضرورة حتي تتم الأفعال بأسباب ضرورية حتمية. كما تعد محاولة ابن رشد التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات – في جانبها الايجابي – محاولة تتفق إلي حدٍ كبير مع الدين؛ حيث تؤدي إلي التأكيد على أن هناك حكمة إلهية وغاية من هذه الموجودات . كما إنها من ناحية أخرى تعد محاولة استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه .

ويعد هذا الطريق الذي سلكه ابن رشد هو طريق القياس البرهاني لأنه أراد أن يجعل نظرنا في الموجودات محكوم بالقياس العقلي خاصة وأن الشرع لم يرفض طريق البرهان بل العكس حثنا على النظر في ملكوت السماوات والأرض. يقول تعالى " أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء " [12].

نخلص من هذا إلى أن المفكر كلما أبرز دور العقل كلما تكشفت له الأسباب وراء الأشياء، وإن إنكار العلاقة بين الأسباب والمسببات لهو تقليل من شأن العقل بل إلغاءً له, حيث يرى ابن رشد أن " العقل ليس شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة, فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل " [13]. لذلك حاول ابن رشد إبراز خصائص للأشياء الموجودة في العالم تنسحب عليها صفة الضرورة حتى يصعد من هذه الخصائص إلى تقرير أن لكل شيء سبباً في وجوده وله نوعية مميزة قد لا تتشابه مع خاصية أخرى لموجود آخر [14] .

وبتأكيد ابن رشد على الطبيعة الخاصة لكل العناصر وفعل كل موجود من الموجودات فإنه ينفي بذلك الاتفاق والجواز والإمكان نفياً تاماً لينتهي إلى الربط بين السبب والعقل, فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل, وهذا في الحقيقة ما دفع ابن رشد لنقد موقف الأشاعرة والغزالي وكل موقف يشابه موقفهما. ومن ثم نستطيع القول بأن ابن رشد كان محقاً كل الحق عندما ربط بين الأسباب

والمسببات؛ لأنه بإنكار هذه العلاقة الضرورية بينهما لا يمكن أن يكون هناك علماً على الإطلاق, كما أن إنكارها أيضاً يهدم أسس النظام في العالم.

وإذا كانت العقلانية الرشدية قد انتصرت للعقل في بحث ابن رشد للأسباب والمسببات, فإن هذا الانتصار يتجلى أيضاً في بحثه للمشكلات المرتبطة بمبحث الوجود مثل مشكلة قدم العالم, الفيض, دراسة العالم الطبيعي، والانتقال من معرفة الوجود إلى واجب الوجود. وهو ما سنتناوله فيما يلي بشيء من التفصيل.

(أ) قدم العالم

احتلت مشكلة قدم العالم مركز الصدارة من المنازعات الفلسفية التي دارت رحاها بين الفلاسفة والمتكلمين منذ أوائل عهد العرب بالفلسفة والكلام , وهي أولى المسائل العشرين التي تجرد الغزالي لإبطالها عند الفلاسفة [15] .

ويعد رأى ابن رشد في قدم العالم في مجمله مجموعة من الردود البرهانية العقلية على حجج الغزالي في مسألة حدوث العالم والتي كفر بها الأخير الفلاسفة في كتابه " تهافت الفلاسفة ", ولم يكن قدم العالم عند ابن رشد يعني أن يكون العالم قديم القدم الإلهي بل أن القدم الذي قصده ابن رشد جاء نظراً لأن العالم عنده وجد عن الله منذ الأزل بمعني أنه فيض الله في الزمان والزمان لا ينقطع , ثم أن العالم يعتبر أيضاً مخلوق لأنه معلول لله وقد أراد ابن رشد من القول بقدم العالم ليس القدم الذاتي بل قدم المادة أي أن مادة العالم أزلية وبالتالي لا تفنى [16] .

وقد استخدم ابن رشد أدلة أربعة للتدليل على قدم العالم , مستنداً فيها إلى العقل ومنتهجاً طريق البرهان مبتعداً عن الطرق الجدلية والاقناعية. وهذه الأدلة الأربعة هي :

(1) الدليل الأول :

ويقوم هذا الدليل على فكرة الحركة أو كما يقول جوتيه: " أن الدليل الأول على قدم العالم يقوم أساساً على دليل الحركة " [17]. ومرجعه إلى أنه إذا كان الله قديماً فالعالم الذي صنعه قديم أيضاً, وقد رد الغزالي هذا الدليل متبنياً نظرية الأشاعرة القائلة بإرادة قديمة اقتضت وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه , فكان العالم محدثاً بإرادة قديمة. إلا أن ابن رشد رأى أن محاولة الغزالي للرد على هذا الدليل

محاولة سوفسطائية إذ أن تراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز, أما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز, وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد. وهذا يقوم على أساس أننا نتصور الفاعل بفعله , ولا يمكننا تصور مدة وجدت بين الله ووجود العالم [18] .

أما إذا ذهب الغزالي إلى القول بأن قدم العالم محال لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها, ولا حصر لآحادها مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً[19]. فإن ابن رشد يرى أن هذا القول الذي يزعمه الغزالي لا أساس له , إذا فهمنا ما يذهب إليه الفلاسفة على وجه الحقيقية لذلك يدافع ابن رشد عن رأي الفلاسفة الذين يقولون بالقدم مبيناً أن الحركات الواقعة في الزمان الماضي , إذا كانت حركاتها لا نهاية لها , فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار إليه إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها . لكن الحكماء لا يجوزون وجود أسباب لا نهاية لها . وهذا في رأى ابن رشد هو اعتقاد الدهرية الذين يجوزون وجود مسبب بلا سبب ومتحرك من غير محرك ,بل المقصود بقدم الحركة السابقة أن نصل من قدمها إلي قدم المادة الأولى [20] .

وقد رأى ابن رشد أن للحركة دوران وهذا الدوران يفيد وجود زمان بدأت فيه أول حركة [21]. وفكرة الدوران هذه تؤدي بنا في النهاية إلي افترض محرك أول يحرك ولا يتحرك. وابن رشد من خلال هذه الفكرة أيضاً يريد أن يفرق بين رأي الفلاسفة ورأي الدهرية فيما يختص بقدم العالم؛ لأن الدهرية يقولون أيضاً بقدم العالم ولكنهم لا يصعدون من ذلك إلى القول بوجود الله تعالى , أما الفلاسفة فيقصدون بالقدم , قدم المادة الأولى فحسب [22] .

(2) الدليل الثاني

إذا كان ابن رشد قد حاول في دليله الأول على قدم العالم أن يصل إلي قدم الحركة حتي يصل بالتالي إلى قدم العالم , فإن تلك الفكرة اقتضت منه البحث في كنه الزمان وهل هو قديم أم لا ؟ ومن هنا يمكننا القول بأن الدليل الثاني الذي أقامه ابن رشد على قدم العالم يعتمد على فكرة الزمان كما اعتمد دليله الأول على فكرة الحركة؛ حيث يذهب ابن رشد إلى أن الزمان غير متناه من طرفية , أي لا بداية له ولا نهاية؛ لأننا إذا وضعناه متناهياً من طرفه الماضي, أي وضعنا له بداية كان متكوناً من تلك الجهة,

والمتكون من حيث هو متكون لابد أن يتكون في الزمان, وذلك إذا وضعناه متناهياً من طرفه المستقبل كان فاسداً, والفساد لا يكون إلا في زمان, فكان فساد الزمان وحدوثه في زمان , فلم يكن الزمان إذن متناهياً بل امتداد لا نهاية له من طرفيه أي طرف الماضي وطرف المستقبل [23]. ويفصل ابن رشد هذا القول في موضع آخر إذ يقول: " فالزمن إذا ما فرض حادثاً , كان في زمن, فقبل الزمن إذن زمن. وكذلك بعد كل زمان زمن وبالجملة متي رفعنا الزمن بطل الحدوث والفساد"[24]؛ لأن الزمان متى فرض فاسداً كان فساده في زمان, فالزمان إذن أزلي كالحركة لا محالة [25] .

(3) الدليل الثالث

يناقش فيلسوفنا في هذا الدليل فكرة الإمكان أو الاحتمال ويذهب إلى دحضها تماماً. وهو يتساءل عن المبرر والباعث على تجدد الموقف بالنسبة لله الذي لا يتغير أبداً[26]. فيقول كيف يتصور فعل حادث عن إرادة قديمة من غير أن تتغير حالة الفاعل وقت الفعل عن حالتة قبله, بأن تزيد رغبته في تحقيق الفعل وهذا ما يعتبر نقصاً في حق الله تعالى, وكان الله سبحانه منزها عن كل نقص.

أي أننا إذا سلمنا بوقت كان فيه العالم ممتنعاً ثم صار ممكناً لأدى هذا بالضرورة إلى التسليم بوجود وقت لم يكن الله قادراً فيه ثم أصبح قادراً, وهذا يتنافى مع قدرة الله التي لا يشوبها نقص. ولذلك نجد ابن رشد يتساءل عن المبرر الذي يجعلنا نسلم بوجود وقت لم يكن العالم فيه موجوداً اللهم إلا إذا قلنا أن الخالق ينقصه شيء وهذا لا يرضي عنه المتكلمون ولا الغزالي.

(4) الدليل الرابع

أما في الدليل الرابع والأخير فنجده يناقش فكرة وجود مادة أو محل قابل للشيء الممكن, ذاهباً إلي أنه لا يمكن أن يتكون شيء عن لا شيء, فإن معني التكون هو انقلاب الشيء وتغيره عما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل [27] .

أي أن إيجاد ما يوجد ليس إلا خروجاً من القوة إلي الفعل, وإعدام ما يعدم ليس إلا رجوعاً من الفعل إلي القوة , فليس هناك إيجاد من عدم ولا عدم بعد وجود وإنما كل ما يحدث في الكون إن هو إلا ترديد بين طرفين قوة وفعل وأن عملية الإفناء والإيجاد

عملان لا يتمان إلا بالفاعل والمادة معاً وإذا وجد أحدهما ولم يوجد الآخر لا يحدث خلق ولا يتم شيء [28].

ولا يؤدي هذا القول من جانب ابن رشد إلى أنه ينكر الخلق بل هو يعترف به ويقرره إلا أنه يفسره بمعني خاص, لا يؤدي إلي القول بإيجاد من عدم وحدوث ما لم يكن , فهو خلق متجدد آناً بعد آن أي أن هناك قوة فاعلة تفعل باستمرار في هذا العالم وتحفظ عليه بقاءه وحركته إذن فالعالم قديم , ومع ذلك فهو معلول لهذه العلة الخالقة, وهو بخلاف تلك العلة فإنها قديمة لا علة لها [29].

خلاصة القول في هذا الدليل هو أن العالم كان قبل وجوده ممكناً إمكاناً لا أول له, ومن ثم فيلزمه أن يكون أزلياً, لأن الممكن على وفق الإمكان و" الإمكان في الأمور الأزلية ضروري "[30] حسب قول ابن رشد في التهافت .

وهكذا أخلص ابن رشد لنزعته العقلية حين أخذ في بحث كيفية فعل العالم مع كونه قديماً, وكيف نتصور وجود إله فعال مع ذلك, وحافظ أيضاً على ذلك المبدأ العقلي القائل بأن العلة إذا وجدت وجد معلولها ضرورة. وهذا المبدأ لا يؤدي إلى إنكار القول بإله للكون طالما أن الكون محدث إحداثاً لا أول له وصادر عن إله ضرورة [31]. كما بين أيضاً عناية الله المستمرة للخلق وأنه المحافظ على بقاء الكون وحركته .

(ب) مشكلة الفيض

رفض ابن رشد القول بالفيض وحرص على نقد آراء الفلاسفة القائلين بالفيض كالفارابي وابن سينا, وكان دافعه إلى ذلك تخليص فلسفة أرسطو من الشوائب الدخيلة عليها, أي أن القول بالفيض لم يكن موجوداً عند أرسطو وإنما أدخله الفلاسفة المشائين, إضافة إلي ذلك أن القول بالفيض به نفياً للإرادة الإلهية, كما أنه رأى إنه لا يوجد مبرراً عقلياً واحداً يؤدي إلى القول بالفيض .

وتتجلى براعة ابن رشد في أنه استطاع أن يحل الإشكال الذي نشأ عن قول الفلاسفة بالفيض وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

أي أنه لم ينقد نظرية الفيض ويرفضها فحسب, بل رد على سؤال الفلاسفة القائلين بالفيض وهو: كيف تأتي الكثرة من الوحدة ؟ قال ابن رشد: " أما المشهور اليوم

فهو ضد هذا وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدوراً أولاً جميع الموجودات المتغايرة "[32] .

وإذا كان الفلاسفة قبل ابن رشد قد فسروا وجود الكثرة بتفسيرات عديدة : فمنهم من رأى أن الكثرة مصدرها الهيولى, ومنهم من اتجه إلى القول بان الكثرة إنما جاءت من قبل كثرة الآلات ومنهم من اعتقد أن الكثرة إنما جاءت من قبل المتوسطات[33].

فإن ابن رشد يعزى وجود الكثرة إلي الأسباب الثلاثة مجتمعة بحيث ترجع الكثرة إلى الواحد . فيقول: " والذي يجري عندي على أصولهم, أن الكثرة سببها مجموع الثلاثة أسباب أي المتوسطات والاستعدادات والآلات. وهذه كلها تستند إلى الواحد وترجع إليه إذ كان وجود كل واحد فيها بوحدة محضة هو سبب الكثرة . وذلك إنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة, اختلاف طبائعها المقابلة فيما تعقل من المبدأ الأول, وفيما تستفيد منه من الوحدانية التي هي فعل واحد في نفسه, كثير لكثرة القوابل له كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة , والصناعة التي تحتها صنائع كثيرة "[34] .

ويرى ابن رشد أن المبدأ القائل: " بأن الواحد لا يصدر منه إلا واحد مثله " ليس صادقاً إلا بالنسبة إلي عالم الشهادة أي عالم الحس وهذا ما يشير إليه صراحة حين يقول: " وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو , فإن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم. وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد, والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق , والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول " [35] .

أي إنه لما عجز فلاسفة العرب من أمثال الفارابي وابن سينا عن التفرقة بين عالم الغيب أو العالم الإلهي, وبين عالم الشهادة أو عالم الإنسان, كانوا هدفاً هيناً لخصومهم من المتكلمين. ذلك أن هؤلاء الفلاسفة لما اعتمدوا على القول بأن أفعال الله يمكن أن توصف على غرار الأفعال الطبيعية والإنسانية انتهوا إلي التسليم بنظرية شنيعة, هي نظرية الفيض التي تتناقض تماماً مع مبادئ الفلسفة الأرسطية[36]. إذن ففكرة التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة هي الأساس الذي يعتمد عليه ابن رشد للعثور على حل لمشكلة الخلق .

ويقول أستاذنا د. عاطف العراقي إننا: " إذا تعمقنا هذا المعنى, أدى بنا إلي القول بأن الأشياء التي لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض, مثل ارتباط المادة مع الصورة, ارتباط أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض, يعد وجودها تابعاً لارتباطها, وإذا كان ذلك كذلك فمعطي الرباط هو معطي الوجود. فإذا كان كل مرتبط إنما يرتبط من قبل أن فيه معنى واحداً, والواحد الذي يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته , فمن الواجب أن يكون ها هنا واحد مفرد قائم بذاته ويعطي هذا الواحد معنى واحداً هو معه قائم بذاته. وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود, وجود ذلك الموجود وتترقي كلها إلى الوحدة الأولى " [37]

ويعلق ابن رشد على هذا قائلاً : " وبهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول. وقال أن العالم واحد صدر عن واحد. وأن الواحد هو سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة ولما لم يكن من قبله وقف على هذا , ولعسر هذا المعني, لم يفهمه كثير ممن جاء بعده كما ذكرنا " [38] .

ولكن ما هو الرباط الذي يتحدث عنه ابن رشد عندما يتحدث عن ارتباط الأشياء ببعضها قائلاً : " فمعطي الرباط هو معطي الوجود "؟

إن الرباط الذي يتحدث عنه ابن رشد ليس شيئاً آخر سوي الخلق المستمر الذي لا تتخلله فجوات, ولا يحدث عن طريق الطفرة وهو الخلق الذي يربط على أفضل نحو من التجانس بين جميع أجزاء الكون, ومع ذلك فهو يعطي لكل كائن وجوده [39].

وقد جاءت فكرة الخلق المستمر عنده نتيجة لأخذه بفكرة أن الخالق محرك أول وأن فعل الخلق هو تحريك المادة وبما أن الحركة مستمرة فالخلق متجدد ومستمر , أي أنه لا يتم دفعة واحدة من العدم بل هو متجدد من لحظة لأخرى, أنه خلق يجعل العالم يستمر, ويتغير في نفس الوقت, أي أن القدرة الخالقة عنده مستمرة . وهذه القدرة تحافظ على العالم وتحركه باستمرار [40] .

وهكذا استطاع ابن رشد أن يحل مشكلة الوحدة والكثرة دون اللجوء إلي القول بالفيض. يقول ابن رشد: " وإذا كان ذلك كذلك تبين أن ها هنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات ولأنها كثيرة فإذن عن الواحد بما هو واحد

واجب أن توجد الكثرة أو تصدر إن شئت أن تقول, وهذا هو معني قوله(أي أرسطو) وذلك بخلاف ما ظن من قال أن الواحد يصدر عنه واحد " [41] .

إذن فابن رشد يرفض القول بالفيض تماماً وما ترتب على القول به سواء على مستوى الوجود أو على مستوى المعرفة والعقل , وهذه النظرية في رأيه هي مجرد خرافات وأقاويل اضعف من أقوال المتكلمين أو كما يذهب بعض الباحثين أن ابن رشد يعتبر أن نظرية الفيض كلها مرفوضة وأنها تبدو تخرصاً من أبي نصر وابن سينا على الفلاسفة. وإن ما ذكره هؤلاء شيء لا يعرفه القوم, وهي فعلاً أبعد ما تكون عن أرسطو وعما يقتضيه مذهبه [42].

وهكذا يمكننا القول بأن العقلانية الرشدية قد رفضت القول بنظرية الفيض أو الصدور وذلك لأسباب متعددة منها: أنها ليست نظرية أرسطية، ولأنها أيضاً تتعارض مع العقيدة الإسلامية، ولا تليق بمقام فكر فلاسفة الإسلام، هذا فضلاً عن أنها جعلت القائلين بها محل سخرية المتكلمين والعامة.

(ج) تفسير ابن رشد للعالم

قسم ابن رشد العالم إلى قسمين عالم علوي (عالم ما فوق فلك القمر) وعالم سفلي (عالم ما تحت فلك القمر) وذلك وفقاً للقسمة الأرسطية المشهورة والتي نلاحظها عند جل فلاسفة العرب .

لكنه لم يذهب إلى القول باستقلالية كل عالم منهما عن الآخر, بل بالعكس رأى أن هناك ارتباطاً ضرورياً بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر، وأن هناك تأثيراً عظيماً تحدثه ظواهر العالم العلوي في العالم السفلي. وللوقوف على حقيقة هذا الارتباط وذاك التأثير بين العالمين نعرض لطبيعة كل عالم منهما على حدة .

1- العالم العلوي (عالم ما فوق فلك القمر)

اعتقد فلاسفة العرب بنوعين من الأجسام : النوع السماوي والنوع الأرضي؛ وما ذلك إلا لأنهم وجدوا أن أجسام العالم إما أجسام خفيفة أو ثقيلة, فالأرض مثلاً من الأجسام الثقيلة ويحيط بها الماء على شكل غلاف كروي (وهو عنصر لا يعتبر ثقيلاً بالنسبة إلي الأرض) أما الأجسام الخفيفة فهي الهواء والنار , وأما الأجسام التي ليست

خفيفة أو ثقيلة فهي الأجسام السماوية التي تؤلف في مجموعها كرة سماوية وعليها النجوم بصورها [43] .

ويرى ابن رشد أن لهذا الجرم السماوي طبيعة خاصة يصفها قائلاً : " فقد استبان الآن أن ها هنا جرماً خامساً غير الأربعة الأجسام التي هي الماء والهواء والنار والأرض ... وقد يظهر أيضاً إنه ليس بثقيل ولا خفيف وقد يظهر أيضاً من أمر هذا الجرم الكريم أنه غير متكون ولا فاسد ولا يقبل النماء ولا النقصان ولا الاستحالة الأثيرية وبالجملة فهو مرتفع عن التغايير التي تلحق الكائنات الفاسدات من جهة ما هي كائنة فاسدة " [44] .

ومن طبيعة هذا الجرم أنه ليس له ضد لأنه لو كان له ضد لكانت لحركته حركة مضادة. والتضاد إنما يوجد للأجسام من جهة ما هي متحركة حركة استقامة, إذا كان المتضادان في الأين هما اللذان البعد بينهما غاية البعد, حتي لا يوجد بعد أبعد منه. وهذا يوجد للخط المستقيم من جهة ما هو مستقيم, ولا يمكن أن يوجد أبعد بعد للخط المستدير وذلك لأنه يمكن خروج خطوط منحنية لا نهاية لها من كل نقطتين تفرضان متضادتين ولا يوجد فيهما بعد أبعد [45] .

وإذا كان ابن رشد قد وصف الأجرام السماوية بأنها لا تخضع للكون والفساد وبأنها ليس لها ضد فإنه يصف الجرم أيضاً بأنه يتحرك حركة دائرية متصلة تجمع بين الحركة الطبيعية والحركة التلقائية؛ لأنها تأخذ بقسط من كل منهما , فهي من جهة لا تقف من تلقائها وليس لها آلات, وهي من جهة أخرى تتحرك في الأماكن المتقابلة, إلا أن الجسم المستدير ليس طبيعة ولا نفس بل هو أسمى من الطبيعة ومن النفس لأن حركته متصلة لا تسكن [46] .

ولذلك كانت مادته تباين مادة الأجسام المتحركة حركة استقامة , أي الماء والهواء والنار والأرض , فقوامه العنصر الخامس وهو الأثير الذي يتكون منه كل الأجسام الفلكية الموجودة في العالم العلوي .

ويذكر ابن رشد في كتابه السماء والعالم تفصيلات عديدة تتناول طبيعة العالم العلوي وأجسامه وخصائصه ينتهي منها إلى القول بأن ذلك العالم العلوي تام منتاه لأن القول بعدم تناهيه يناقض القول بكريته واستدارته . يقول ابن رشد:" وبالجملة فقولنا جسم كري مستدير وغير متناه يناقض نفسه"[47]. كما ينتهي أيضاً إلي القول بواحدية العالم ووحدته وأنه كذلك أزلي غير متكون ولا فاسد [48] .

2- العالم السفلي (عالم ما تحت فلك القمر)

وبعد أن انتهي ابن رشد من دراسة السماء والصفات العامة للاجرام الأزلية التي لا يعتريها الكون والفساد اتجه إلي دراسة الأجسام التي من شأنها أن تكون وتفسد والتي تتحرك في حركات مستقيمة, الأجسام التي تتألف من العناصر الأربعة الموجودة في العالم السفلي فالأجسام عند ابن رشد كما هي عنده أرسطو صنفان: بسائط ومركبات والبسائط هي الاسطقسات الأربعة التي تتكون منها سائر المركبات[49].

حيث إن من طبيعة هذه الأجسام البسائط أن يستحيل بعضها عن بعض ويتكون بعضها عن بعض, ويفحص ابن رشد في الحركات وأنواع التغيرات التي تتكون بها هذه الأجسام, فيحدثنا عن ثلاثة أنواع من الحركات: حركة النمو والنقص, وحركة الاستحالة , وحركة الكون الفساد. ثم يتحدث بعد ذلك عن المركبات وكيف تتولد عن هذه البسائط من خلال ثلاث حركات هي المماسة والفعل والانفعال, والمخالطة [50]. وبفعل القوى الفاعلة والمنفعلة الموجودة في الأجسام البسائط الأربعة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وعن تكون المركبات يقول ابن رشد: " قد تبين من أمر هذه الأجسام .... أنها مركبة الأربعة الاسطقسات المشهورة وأن هذه الأربعة إنما هي اسطقسات بالقوى الفاعلة التي لها والمنفعلة , وتبين أيضاً ... أن القوى الفاعلة هي الحرارة والبرودة والمنفعلة هي الرطوبة واليبوسة، وأن الكون لهذه الأجسام المتشابهة الأجزاء إنما هو باختلاط تلك الإسطقسات " [51] .

ومن خصائص القوى الفاعلة " الحرارة والبرودة " إن فعلها في المركبات ينحصر في الحصر والجمع والتفريق والتحديد والتشكيل , ومن خصائص القوى المنفعلة " الرطوبة واليبوسة " أنها تقبل الانفعالات عن الحر والبرد فالحرارة يخصها أن تجمع الملائم وتحصره, والبرودة يخصها أن تجمع غير الملائم وتحصره, كما أن الرطوبة يخصها أنها سهلة الانحصار من غيرها ومتأنية لقبول الانفعال من غير أن تتمسك بالصورة التي قبلتها, أو يكون لها انحصار من نفسها, وتخص اليبوسة أنها عسرة الانحصار من غيرها منحصرة من ذاتها متمسكة بالصورة التي فيها [52].

وثمة تفصيلات كثيرة ومتشبعة تزخر بها كتب ابن رشد ورسائله عن العالم العلوي والسفلي الأمر الذي لا يتحمله نطاق بحثنا. وما بقي أن نعرض بإيجاز عن تأثير عالم الأفلاك في العالم السفلي كما تبدي عند ابن رشد من خلال نظرته العقلية.

أما عن أثر عالم الأفلاك في العالم السفلي فيرى ابن رشد أنه من المعروف بنفسه أن حركات السموات يلزم عنها أفعال محدودة, بها قوام ما ها هنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد. فلولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل لم يكن ها هنا فصول أربعة، ولو لم يكن ها هنا فصول أربعة لما كان نبات ولا حيوان, ولا جرى الكون على نظام في كون الاسطقسات بعضها عن بعض [53]. وليس الأمر مقصوراً على الشمس فحسب, بل يتعداه إلي القمر وجميع كواكب العالم العلوي. " وهكذا فالعالم مكون من أجسام سماوية بسيطة, ومن أجسام أرضية مركبة بتمازج العناصر الأربعة وبتوسط الأفلاك. وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً مما في المعادن, كان النبات, وإذا زاد ذلك الاعتدال كان الحيوان الذي يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفي درجة النفس النباتية. وإذا أمعن المزاج في الاعتدال استعد لقبول قوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى هي النفس الناطقة, وكان الإنسان"[54].

هذا هو تفسير ابن رشد للعالم بقسميه عالم الأفلاك السماوية والعالم الأرضي, وهو تفسير حاول فيه الربط بين الوجود الأرضي والوجود السماوي, أي الوجود السفلي والوجود العلوي, وهو تفسير يحاول من خلاله رد كل ما يحدث في العالم إلي أسباب ضرورية تدرك بالعقل [55].

وبالرغم من ذلك فإن أكثر ما يؤخذ عليه أنه حين تناول بعض ظواهر الكون موضحاً أسبابها على ضوء مفهوماته الكيفية والغائية فإنه لم يحاول أن يوضح هنا ارتباط هذه الظاهرة بغيرها من الظواهر الأخرى المعقدة المتشابكة معها. وربما يكون عذره في ذلك عدم إعطاء الملاحظة والتجربة حقهما الكامل من العمل بكل حرية، إلى جانب أن تركيز الفلاسفة في عصره كان حول الإنسان وما يتعلق به من أبحاث فلسفية وسياسية وعقلية وأخلاقية، بينما أصبح الاهتمام في العصر الحديث منصبا حول الكون والعالم وكيف يسيطر الإنسان عليه من خلال اكتشافه وحل رموزه وغوامضه. ومن هنا كان الاختلاف في نقطة البدء هو الذي أدى إلى تراجع الأبحاث الكونية ووضعها في درجة ثالثة بعد الأبحاث العقلية والمنطقية[56]. يعلق أستاذنا الدكتور عاطف العراقي على تناول

ابن رشد للعالم العلوي وتأثيره في العالم السفلي قائلاً: " وإذا كان ابن رشد قد وقع في العديد من الأخطاء, فإن هذه الأخطاء ناتجة من التصور القديم للأفلاك السماوية , ذلك التصور القديم الذي أصبح الآن في ضوء العلم الحديث لا أساس له" [(57)]. وإن كان هذا لا يقلل بالطبع من المكانة الكبيرة التي تبوأها ابن رشد وفلسفته في المشرق والمغرب ، وما كان لشروحه ومؤلفاته من أثر عظيم استند عليه صناع النهضة و الحضارة الأوربية الحديثة، وإن كان لا يصح مطلقا أن نُقَيِّم ما توصل إليه ابن رشد الذي عاش في القرن الثاني عشر الميلادي بموازين التقنية العلمية المعاصرة في القرن الحادي والعشرين.

(د) من الوجود إلى واجب الوجود

ومن ذلك الرباط الروحاني القديم الذي يربط أجزاء الوجود ويمنعها من التلاشي والاندثار والتشظي ينتقل بنا ابن رشد إلى المبدأ الأول للوجود، إلى القوة التي تهيمن على هذا الوجود هيمنة القوانين التي تحفظ عليه النظام، وتفيده التركب والعلاقات الجدلية وتشمله بالإحاطة التي هي العلم ... فهو عقل الوجود، وعلمه، ونظامه، ومحركه المنزه عن المادة وعن مشابهة أي شيء وصل إلى تصوره عقل الإنسان[(58)].

ويصور ابن رشد الوجود الإلهي على أنه واجب الوجود وهو عقل محض ليس مادة ولا موجوداً في مادة، وإنما هو عقل هذا الوجود الذي جعله موجوداً ومعقولاً، وهو الذي أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها. وهو أيضاً علم محض وخالص أحاط علما بكل الموجودات.

كما أن ابن رشد قد حاول الجمع بين القول بقدم العالم أي أزلية الطبيعة وأبديتها وبين التسليم بوجود فاعل أول في هذا الكون وهو أزلي وأبدي أيضاً، وذلك لأن الفاعل الأول والمبدأ الأول إذا كان قديما أزلياً لا بداية له ولا نهاية، وإذا كان الكون فعله فلابد أن يكون مثله قديماً وأزليا أبديا كذلك، لأن المسبب عن القديم قديم ، والمسبب المحدث محدث مثله، ولا يصح أن نتصور أن هناك تراخيا بين الفاعل وفعله، ولا أن هناك انفصالا بينهما وتمايزا في هذا المعني ، أو كما سبق أن بينا. فابن رشد إذن ينتقل من وجود الوجود إلى وجود الله الذي هو واجب الوجود بذاته والذي إذا افترض غير موجود نتج عن ذلك محال..فقد أثبت ابن رشد أزلية هذا الكون وأبديته، بل رأى في هذه الأزلية وتلك الأبدية النتاج الطبيعي للاعتراف بوجود مبدأ أول وعلة أولى وفاعل

أول في هذا الوجود والأمر اللازم لكل من يسلم بكمال هذا المبدأ الأول. ومن ثم شرع في تقديم أكثر من دليل على وجود الله تعالى قبل أن يبين لنا طبيعته وصفاته. وكان من أهم الأدلة التي قدمها ابن رشد:

1- دليل العناية الإلهية أو الأسباب الغائية

يرى ابن رشد أن الهدف من هذا الدليل هو الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله [59]. وهذا الدليل في رأيه يقوم على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التي هاهنا مواقفه لوجود الإنسان. والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق, وأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان .... ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالي المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات [60] . وأن خير ما في هذا الدليل نقده لفكرة الإمكان والاتفاق ورده كل شيء في الكون إلي أسبابه الضرورية المحددة . فما أبعد الفرق بين الركائز التي يستند إليها هذا الدليل, وبين مناداة المتكلمين بالجواز والإمكان , أو قول ابن سينا بأن وجود العالم ممكن [61] .

والجدير بالذكر أن هذا الدليل موجود لدى الفلاسفة منذ أفلاطون وقد استفاد ابن رشد بعض أوجه الاستفادة من هؤلاء الفلاسفة السابقين عليه , والذين أكدوا على مظاهر العناية الإلهية في الكون. إلا أن ابن رشد كان أكثرهم دقة وعمقاً حيث إنه ربط بين العناية الإلهية وبين الاعتقاد بوجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات؛ فالكون لم يوجد مصادفة وتوجد علاقات ضرورية بين العالم العلوي والعالم السفلي, كما توجد علاقات ضرورية محددة بين النبات والحيوان والإنسان. وفي كل هذا يتجلى الجانب العقلاني لدى ابن رشد في هذا الدليل . وبالرغم من عراقة هذا الدليل ووجوده عند معظم الفلاسفة إلا أن هناك كثير من أجه النقد الموجهة إليه, فيذهب بعض الفلاسفة إلى القول بأنه يقوم على أساس تمثيل الكون بالآلة الصناعية, وتمثيل الله بالصانع الإنساني , وكان الله تعالى ليس كمثله شيء, وقدراته لا متناهية إذا قورنت بالقدرات الإنسانية المحدودة المتناهية [62].

كما ذهب البعض أيضاً بأن هذا الدليل لا يتجاوز الجانب الذاتي للشخص لأنه يرجع إلى ذات الشخص الذي يفترض وجود الغائية (63) .

2- دليل الاختراع

يرتبط هذا الدليل بالدليل السابق فهو يستند إلي مبدأ السببية وأن العالم لم يوجد اتفاقاً أو مصادفة, حيث ذهب إلى القول بأن مقصد الشرع من معرفة العالم, أنه مصنوع لله ومخترع له وأنه لم يوجد مصادفة ومن نفسه (64).

ويقيم ابن رشد دليله هذا على أصلين: الأصل الأول: هذه الموجودات مخترعة, والأصل الثاني: كل مخترع فله مخترع, ويوجد هذان الأصلان بالقوة في جميع فطر الناس (65).

ويمكن وضع هذا الدليل في صورة قياس منطقي يكون الأصل الثاني فيه هو المقدمة الكبرى أي كل مخترع فله مخترع, والموجودات مخترعة أي الأصل الأول مقدمة صغرى, فتكون النتيجة : للموجودات مخترع هو الله, ويسوق ابن رشد العديد من الآيات للاستدلال منها على وجود الله ويكون من شأنها أيضاً أن تدعم هذا الدليل مثل قوله تعالي: " فلينظر الإنسان مما خلق, خلق من ماء دافق " وأيضاً قوله تعالي : " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ". ولم يقف ابن رشد من هذه الآيات موقف أهل الجدل, بل نزع نحوها منزعاً فلسفياً برهانياً حتي استحالت عنده أدلة تغوص في مجال العقل, وتساير أجزاء النسق الفلسفي الذي ارتضاه لنفسه وقال به (66).

ومن الملاحظ أن ابن رشد يقدم هذين الدليلين في اقتصاد, وكأنه يقدمهما مجاراة للشرع ويجعلهما طريقاً للحكيم للتعمق في العلوم الإلهية. أما الدليل القاطع عنده فهو دليل الحركة وهو الدليل الذي جعله أستاذه أرسطو فوق كل دليل (67).

3- دليل الحركة

لا يحبذ أستاذنا د. عاطف العراقي الفصل بين الدليلين السابقين وهذا الدليل الثالث المسمى بدليل الحركة ،والقول بأن الدليلين الأولين هما دليلا الشرع, والدليل الأخير هو دليل أرسطو ودليل الفلسفة؛ حيث إن ابن رشد لا يفصل بين هذه الأدلة في استدلاله على وجود الله, بل يرى أن كل دليل يحاول الوصول إلى القول بإله للكون ولكن من زوايا مختلفة (68). فالنظر في الحركة الموجودة في الكون يؤدي إلى تصور محرك أول لهذه الحركة، فلا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانها محركة لذواتها, أي يكون

تحرك الأشياء من غير محرك" فالمادة الموضوعة للنجار وهي الخشب لا يمكن أن تحرك نفسها إن لم يحركها النجار وكذلك دم الحيض لا يمكن أن يكون منه إنساناً إن لم يحركه المني, ولا الأرض يمكن أن يكون منها نبات إن لم يحركها البذر"[69].

فلابد إذن أن يكون للحركة محرك . ويكون هذا المحرك فعل محض ولا تشوبه قوة أصلاً لأن ما هو بالقوة يمكن ألا يكون موجوداً, أي من الممكن أن يفسد في وقت من الأوقات, حيث إن كل ما يشوب جوهره القوة , فهو كائن فاسد, وإن كان بالقوة محركاً في المكان, فقد يمكن ألا يكون موجوداً محركاً. ولذلك يجب ألا تشوب هذا المحرك قوة أصلاً, لا في الجوهر, ولا في المكان, ولا في غير ذلك من أصناف القوى [70].

وهكذا يصعد ابن رشد من تحليل فكرة الحركة والمحرك, وفكرة القوة والفعل إلى الاستدلال على وجود الله رافضاً بذلك إمكانية التسلسل إلي ما لا نهاية. ذاهباً إلي القول بأن: " كل حركة في الوجود فهي ترتقي إلي هذا المحرك بالذات, لا بالعرض, وهو الذي يوجد مع كل متحرك في حين ما يتحرك؛ وأما كون محرك قبل محرك مثل إنسان يولد إنساناً فذلك بالعرض لا بالذات" [71].

وبهذا جعل ابن رشد من وجود الله ضرورة لتفسير الحركة الموجودة في الكون متبعاً في ذلك أستاذه أرسطو في نظريته عن المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك.

وقبل ختام دراسة هذه الأدلة التي قدمها ابن رشد للاستدلال على وجود الله. يجب القول أن كل هذه الأدلة تعتمد في المقام الأول على العقل. فقد عبر ابن رشد من خلال هذه الأدلة عن نزعة عقلية دقيقة تقوم على الاعتقاد بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات, وترفض القول بالعبث أو المصادفة لتؤدي في النهاية إلى القول بوجود خالق اخترع هذا الكون واعتنى به وهذا الكون يتحرك بناءً على حكمته فهو محركه الأول الذي لا تسبقه حركة أخرى ولا تعتريه القوة من بين يديه أو من خلفه وهو فعل محض.

وبعد أن برهن ابن رشد على وجود الله بأدلة عقلية راح من نفس المنطلق يناقش طبيعة الله وصفاته فقدم مذهباً متكاملاً في هذا الموضوع عبر به عن عقلانيته الخالصة في هذا الموضوع الشائك. فيرى أن الطبيعة يمكن أن نضيفها إلي الله تعالى بمعني أنها " كل قوة تفعل فعلاً عقلياً أي جارياً مجرى الترتيب والنظام الذي في الأشياء العقلية " [72], وهذه الطبيعة في الله لا تختلف عن جوهره, والله في جوهره واحد, والوحدة من

أخص ما فيه؛ لأن الذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب أن يكون واحداً, ولأنه يمتنع أن يكون إلهان فعلهما واحد, كما يمتنع عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد, فالفعل الواحد إنما يوجد عن واحد, والله ليس بساكن ولا متحرك, ومن ثم فلا يمكن أن تضاف إليه الطبيعة بمعنى أنها مبدأ الحركة والسكون [73] .

وطبيعة الله عند ابن رشد لا يمكن تحديدها بالنوع والفصل إذ أن الله عز وجل لا نوع له, وكل ما نستطيع أن نقوله من خلال آراء ابن رشد المتناثرة في مختلف كتبه, أن الله سبحانه وتعالي بسيط غير مركب؛ لأن التركيب من صفات المادة موطن النقص والتغير, وأنه سبحانه منزه عن الانفعال لأنه فعل محض, وهو واجب الوجود ولا تجوز الوجوبية إلا له .

وقد عني ابن رشد بتنزيه الذات الإلهية عن مشابهة البشر ومماثلة المخلوقات الجسمية "[74]. فلا يمكن أن يوصف الله سبحانه وتعالي بصفة تكون مشتركة بينه وبين غيره ومعني هذا إنه من المستحيل أن يندرج في جنس من الأجناس, ولذا لم يكن أمام المفكرين المسلمين سوى أن يستخدموا نوعاً آخر من التعريف, وهو التعريف بالرسم , بأن قالوا مثلاً أن الله ذات أو هو الوجود الأول, أو واجب الوجود بذاته, أو العلة الأولى ويوجد هذا التعريف لدى جميع الفلاسفة ولدى المتكلمين أيضاً"[75]. ويظهر دور العقل جلياً في هذه المسألة حيث يقضي بتنزيه الذات الإلهية, ونفي صفات النقص عنها, وإلا لما بقي العالم حتى الآن موجوداً لا يعتريه فساد أو اختلال, كذلك يمكن القول دون مبالغة أن الذات الإلهية عند فيلسوفنا هي العقل؛ لأن كل شيء ليس قائماً في مادة هو علم وعقل [76]. ولما كان الله هو الكمال كان عقلاً كاملاً وهو عقل بالفعل ومعقول بالفعل وهو يعقل نفسه ويعقل الموجودات كلها.

أما فيما يتعلق بصفات الله عز وجل فإن ابن رشد يتعرض أولاً بالنقد لآراء الأشاعرة الذين يرون بأن الصفات صفات معنوية، أي صفات توصف بها الذات لمعنى قائم فيها وهي من ثم صفات زائدة على الذات، حيث إن النتيجة المترتبة على هذا الرأي الأشعري هي أن يكون الخالق جسما لأنه يكون هناك صفة وموصوف ، وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم. وذلك أن الذات لا بد أن يقولوا أنها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها، أو يقولوا أن كل واحد منها قائم بنفسه، فالآلهة كثيرة[77]. كما نقد أيضا آراء المعتزلة رغم قولهم بالصفات النفسية، أي أن الصفات هي عين الذات، وهو نفس رأي ابن

رشد، إلا انه نقد طرقهم الجدلية التي لا ترقى إلى البرهان، والتي من الممكن أن تضلل الجمهور أحرى من أن ترشدهم [78] .

أما الصفات الإلهية التي صرح بها الكتاب عند ابن رشد فإنها محصورة في سبعة هي: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام." وهذه الصفات هي في الله قديمة، كما أن الكلام قديم والقرآن الذي هو كلام الله قديم، أما اللفظ الدال على هذا الكلام فمخلوق وأما الحروف التي هي في المصحف فمن صنع الإنسان. وقد خطأ المعتزلة في أنهم قالوا أن الكلام هو اللفظ فقط لذلك قالوا أن القرآن مخلوق[79] .

وخلاصة القول أن المتأمل في هذه الصفات وتحليل ابن رشد لها، يجد أن القصد منه هو تخطي طريق الخطابيين عند ال[80]عامة؛ لأنه لا يخرج عن كونه نزعة إقناعية، وتجاوز طريق أهل الجدل لما فيه من شكوك لا تستطيع فهمها العامة ولا يقبلها الفلاسفة، أي أنه يبغي تجاوز الطريقين معا للوصول إلى البرهان الذي هو مبتغاه دائماً.

وهكذا تميزت نظرية الوجود الرشدية بغلبة الأدلة البرهانية وبنزعة عقلانية متميزة عملت على تفسير ظواهر هذا العالم الطبيعي وردها إلى وحدة واحدة تقف خلف ذلك التعدد الظاهر، وأن كل شيء في هذا الوجود يخضع لأساس عقلي قائم على الارتباط بين الأسباب والمسببات. كما كان إدراكه للنظام والترتيب في الوجود انعكاساً لنظرته في أن لكل شيء غاية محددة مما ينفي معه الاعتقاد بالصدفة أو الاتفاق، فالنظام والترتيب الموجودان في العالم هما تابعان للنظام والترتيب الموجودان في العقل الإلهي. وانطلاقا من هذا الموقف استدل ابن رشد على وجود الله بأدلة عقلية تؤكد التزامه بالجانب العقلي البرهاني وبعده عن الأدلة الخطابية والجدلية.

---

(1) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1958، ص 46.

(2) د. عاطف العراقي : العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر, القاهرة ، دار قباء، ط1، 1998،ص 64.

(4) عبده الحلو : ابن رشد فيلسوف المغرب , بيروت، منشورات دار الشرق، ط 1، 1960، ص 29.

(5) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 141.

(6) زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد الطبيعية- العالم ، ص 140.

---

[7] ابن رشد : تهافت التهافت،طبعة القاهرة، 1903، ص 60-61.

[8] ابن رشد تلخيص ما بعد الطبيعة، ص72.

[9] عبده الحلو : ابن رشد فيلسوف المغرب , ص 32 . .

[10] ابن رشد : تهافت التهافت, تحقيق الأب موريس بويج ، بيروت ، دار المشرق، ط3، 1992،ص 519 . وأنظر أيضاً: د محمد يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف ، دار إحياء الكتب العربية ، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية (أعلام الفلاسفة) د.ت. ،ص 80

[11] عاطف العراقي: الفلسفة العربية - مدخل جديد , القاهرة،الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان ، ط1، 2000، ص 225 ؛ وأيضاً:

Majed fakhary: Islamic occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas, London 1958, p.82 – 93.

[12] عاطف العراقي : العقل والتنوير, ص 65 .

[13] نبيلة ذكري ذكي: ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفة الإلهية , مقالة ضمن الكتاب التذكاري عن ابن رشد ، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة, 1993, ص 280 .

[14] ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق موريس بويج، ص 522 ؛ وأيضاً : عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية , القاهرة , دار المعارف , الطبعة السادسة , 1993 , ص 145 .

[15] نبيلة ذكري : ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية , ص 280 .

[16] ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت، دار المشرق، ط3، 1992 , ص 56 .

[17] نبيلة ذكري ذكي : ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية , ص 272 - 273 .

(18) Leon Gauthier : Ibn Rochd , Paris , 1948 , p 199 .

نقلاً عن عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 157 .

[19] المرجع السابق , ص 141 .

[20] الغزالي : تهافت الفلاسفة , تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا , الطبعة 7 , دار المعارف , القاهرة , د-ت , ص 99.

[21] نبيلة ذكري : مقالة ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية , ص 273 .

[22] المرجع السابق , ص 273 .

[23] عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد, القاهرة، دار المعارف، ط 2، 1979،ص 149 .

[24] ابن رشد : السماع الطبيعي : ضمن رسائل ابن رشد . حيدر آباد – الدكن , 1947 , ص 31 - 32 .

[25] ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة , ج3 ، تحقيق الأب موريس بويج، بيروت، دار المشرق ،1990, ص 1561 .

[26] ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة , ص 72 .

---

[27] عاطف العراقي: ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002 , ص 22 , ص 134 .

[28] المرجع السابق , ص 22 , ص 134.

[29] محمد بيصار: في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط3، 1973, ص 71 – 72 .

[30] محمد بيصار: المرجع السابق , ص 72 .

[31] خليل الجر وحنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية , ج2، بيروت، ط3، دار الجيل ، 1993, ص 458 .

[32] عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 194.

[33] ابن رشد : تهافت التهافت , ص 178 .

[34] المصدر السابق , ص 259 .

[35] المصدر السابق , ص 260 .

[36] ابن رشد : المصدر السابق , ص 180 .

[37] محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني, القاهرة, مكتبة الأنجلو المصرية, الطبعة الثانية , 1969 , ص 97 .

[38] عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 204 .

[39] ابن رشد : تهافت التهافت , ص 181 .

[40] محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدي توماس الاكويني , ص 98 .

[41] زينب الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطي , ص 234 .

[42] ابن رشد : تهافت التهافت , ص 181 – 182 .

[43] حسام الدين الألوسى : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي , دار الشئون الثقافية العامة ، بغداد , 1992 ص 138 ؛ وأيضاً محمد عابد الجابري : ابن رشد (سيره وفكر , دراسة ونصوص)، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998 , ص 201 .

[44] زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد الطبيعية - العالم , ص 74 .

[45] ابن رشد : تلخيص السماء والعالم , حيدر أباد . الدكن , 1947 , ص 8 – 9 .

[46] عاطف العراقي : النزعة العقلية , ص 215 ؛ وأيضاً : ابن رشد : تلخيص السماء والعالم , ص 9 .

[47] زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد , الطبيعية - العالم , ص 77 .

[48] ابن رشد : تلخيص السماء والعالم , ص 18 .

[49] زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد الطبيعية , ص 100 .

[50] ابن رشد : جوامع الكون والفساد, تحقيق أبوالوفا الغنيمي التفتازاني - سعيد زايد، مراجعة إبراهيم مدكور،القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1991، ص 24 .

(51) يمكن الرجوع لمزيد من التفصيلات إلي زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية , ص 125 – 127.

(52) ابن رشد : كتاب الآثار العلوية , تحقيق : سهير فضل الله أبو وافيه , سعاد على عبد الرازق , مراجعة زينب محمود الخضيري , تصدير إبراهيم مدكور، القاهرة , المجلس الأعلى للثقافة , 1994 , ص 63.

(53) زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد الطبيعية , ص 128 .

(54) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 225 .

(55) خليل الجر وحنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية , ج2 , ص423 .

(56) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 228 .

(57) زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد الطبيعية، ص227 .

(58) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 228 .

(59) ابن رشد : كتاب الآثار العلوية , ص 150 ؛ وأيضاً :عاطف العراقي : الفلسفة العربية, مدخل جديد , ص 216؛ وأيضاً :عاطف العراقي : النزعة العقلية , ص 270 ؛ وأيضاً : محمود حمدي زقزوق: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد مقالة بالكتاب التذكاري " الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي , إشراف وتصدير: عاطف العراقي, القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة , 1993 , ص 100.

(60) محمد عمارة : المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، القاهرة، دار المعارف، ط2، د. ت، ص 54-55.

(61) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة , ص 150 ؛ وأيضاً د. عاطف العراقي : الفلسفة العربية (مدخل جديد) , ص 216؛ وأيضاً عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 271.

(62) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 273 .

(62) المرجع السابق , ص 277 .

(64) المرجع السابق , ص 277 .

(65) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة, ص 193 .

(66) المصدر السابق , ص 151 .

(67) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 281 .

(68) خليل الجر وحنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية , ج2 , ص 445 .

(69) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 283 .

(70) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة , ج3 , ص 1570 .

(71) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 284 – 285 .

(72) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص 59 .

(73) ابن رشد : تهافت التهافت، ص 418 .

(74) خليل الجر وحنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية , ج2 , ص 447 .

(75) نبيلة ذكري : مقالة ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية , ص 281 .

(76) محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية, الطابعة الثانية , القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ,1964،ص 121.

(77) ابن رشد : تهافت التهافت , ص 338 .

(78) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة , ص 165.

(79) المصدر السابق , ص 166 .

79(80) خليل الجر وحنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية , ج2 , ص 449 .

80

رؤية فلسفية لموقف المجتمع من نسويَّة الفن

Vision of the philosophical position of the society of feminist art

هالة محجوب خضر محمد*

كلية الآداب، جامعة كفر الشيخ، دولة مصر

****

تاريخ الإرسال:2018/12/06 تاريخ القبول:2018/01/23 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

ملخص:

نتناول هذا البحث تحت عنوان " رؤية فلسفية لموقف المجتمع من نسويَّة الفن " مشيرة من خلاله إلى الأسباب والداعيات التي أدت إلى خلو الساحة الفنية بمجالاتها المختلفة من إبداعات المرأة الفنية مع الإشارة إلى مواقف الفلاسفة منها والتي كان يجب أن تكون مخالفه للعامة من الناس لتميزهم إلا أن الواقع كان مؤلم بما حمل من نكسات فنيه ونفسيه واجتماعيه للمرأة ترتب عنها حدوث استعبادٍ فكري وفَنّي وثقافي لها منذ فجر التاريخ وحتى يومنا هذا للمرأة،وقد كانت تجول في فكرى بعض التساؤلات منها: -

هل الفن رجل فقط؟ وهل سيأتي اليوم الذي يتلاشى فيه التمييز على أساس الجنس البشري؟

لماذا غابت المرأة عن تاريخ الفن؟ ولماذا كان حضورها النادر مشروطًا بتبعية الفنان الرجل؟

لماذا توضع الفنانة الرسامة في منزلة أقل من منزلة الرسامين الذكور؟ وهل هن لم يكن يعرفن كيف يرسمن أو ينحتن؟

لماذا تم تَعَمُّد إقصاء المرأة من النشاط الفني؟

ما هي العوامل والظروف التاريخية التي أدت إلى ظهور إبداع المرأة؟ وهل أمسى كل ما تصبو إليه المرأة هو أن تتساوى فَنّيًا بالرجل فقط؟

لماذا اتخذ الفلاسفة موقف الرافض للمرأة عبر العصور التاريخية؟

أما عن المناهج المُتّبعة في هذا البحث، فهي: المنهج التاريخي، والمنهج التحليلي. يتألف البحث من: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وأعقبته بقائمة المصادر والمراجع.

أما **المبحث الأول**، وعنوانه: "موقف وآراء الفلاسفة من المرأة عبر العصور التاريخية"، ويتضمن هذا المبحث: -

أ- مكانة المرأة في الفلسفة اليونانية.

ب- مكانة المرأة في الفلسفة المسيحية.

ج-مكانة المرأة في الفلسفة الحديثة.

أما **المبحث الثاني**، وعنوانه: "دور الحركات النسويَّة في إظهار اللمسات النسويَّة الفَنّية"، ويتضمن هذا المبحث: -

أ-ماهية وتيارات الحركة النسويَّة.

ب- أهداف الحركة النسويَّة الفنية.

ج-نماذج من تاريخ الفن النسويّ.

أما **الخاتمة**، فقد دَونت فيها الباحثة أهم النتائج التي انتهت إليها، وقد أعقبت الخاتمة قائمة ضمنتها أهم المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في إعداد البحث.

كلمات مفتاحية: الهيمنة الذكورية،المرأة والفلاسفة، الحركات النسويَّة،نساء فنانات

Abstract:

We address this research under the title "Philosophical vision of the position of society of feminism of art", pointing to the reasons and da'wa that led to the absence of the artistic scene in various fields of women's artistic creations with reference to the positions of the philosophers of which should have been a public statement of people to distinguish them, The reality was painful, which caused the setbacks of artistic and psychological and social for women resulted in the enslavement of intellectual and artistic and cultural since the dawn of history to this day to women, has been wandering in the idea of some of the questions, including:

1. Is art only a man? Will the day come when discrimination on the basis of mankind will disappear?

2. Why did women miss the history of art? Why was her rare presence conditional on the artist's dependence on the man?

3. Why is the painter placed in a position inferior to that of male painters? Did they not know how to embellish or sculpt?

4. Why was women excluded from artistic activity?

5. What are the factors and historical circumstances that have led to the emergence of women's creativity? Is all what the woman aspires is to be technically equal to the man only?

6. Why did philosophers take a position that rejects women through historical times?

As for the methods used in this research, they are: the historical approach, and the analytical approach. The research consists of: an introduction, two papers, a conclusion, followed by a list of sources and references.

The first topic, entitled "The position and views of philosophers of

women through the historical ages", includes this subject:
The status of women in Greek philosophy.
B - The status of women in Christian philosophy.
C - the status of women in modern philosophy.
The second topic, entitled "The Role of Women's Movements in Showing Women's Artistic Touch", includes the following:
(A) The nature and trends of the feminist movement;
B- The objectives of the feminist women's movement.
C- Models from the History of Feminist Art.
As for the conclusion, the researcher wrote the most important results that ended. The conclusion was followed by a list of the most important sources and references on which the research was based.
Keywords: *Male domination, Women and philosophers,Feminist Movements,Women Artists.*

***أستاذ مساعد علم الجمال،** halamahgoub70@gmail.com**،كلية الآداب،**
جامعة كفر الشيخ، دولة مصر

مقدمة:

حين نسبر في أعماق التاريخ البشري نُلاحظ أنه منذ البدايات الأولى له، أي منذ العصر الحجري وحتى عصرنا هذا، نجد أن الفن رجل، دونما ذِكر أو إشارة لوجود فنانة امرأة إلا نادرًا. فهل كانت النظرة الذكورية الدُونِيَّة لها هي السبب الرئيسي وراء ذلك؟ وهل شَعَرَ الرجل أنه عندما تحصل المرأة على حقوقها الاجتماعية والسياسية والفَنّية سَتُستبدل هيمنته الذكورية بهيمنةٍ أخرى أُنثويّة جديدة في المجتمع؛ فجعله هذا يسعى مُتعمّدًا إلى تهميشها؟ وهل ظن أنها إذا فقدت حريتها أصبح حينها رجل حرًا؟

إن ما قامت به الهيمنة الذكورية من إقصاء لدور المرأة في المجتمع، وعدم إعطاء الفرصة لها للإبداع الفني النسوي؛ أدي إلى حدوث خسارة تاريخية. فالعديدات من الفَنّانات اللاتي لو ظهرت أعمالهن، لكانت قد حدثت قفزة فَنّية مُتعمقة لمعالجة العديد من القضايا المجتمعية. وذلك لإن نظرة المرأة ومعالجتها فَنّيًا لموضوعٍ ما تختلف اختلافًا تامًا عن معالجة الرجل لها؛ فنشاط المرأة الفَنّي يهدف دائمًا إلى بناء عالم من الجمال تنعكس فيه رؤيتها الأُنثويّة الجمالية للعالم، وتُعبّر فيه عن أفكارها وأيديولوجيتها، كما أنها تحاول من خلاله ترسيخ ذاتها وهويتها.

أما موقف الفلاسفة من المرأة انطلاقًا من الفلسفة الإغريقية، عند سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، ومن ورائهم القديس أوغسطين، والقديس توما الأكويني، ووصولًا إلى الفلاسفة المُحدثين، أمثال: شوبنهور، ونيتشه، وغيرهم؛ وقفوا من المرأة موقف الرافض لها. فكان السبب الرئيسي وراء ذلك هو خوضهم في قصص حب فاشلة مع نساء أستطعن أن يُغيّرن مساراتهم الفكرية، وبذلك وضعن بصماتهن على كتاباتهم؛ ولِهذا كان لهيمنتهم الذكورية السبب في إبقاء المرأة في حالة من الاستكانة والضعف والعبودية، وكان من السهل عليهم فعل هذا؛ فهم المتحكمون في التاريخ، ولأن مصير المرأة دائمًا بأيديهم؛ فقد صنعوا هذا التاريخ وحددوه وفقًا لأغراضهم ومصالحهم ومخاوفهم، لا لمصلحة المرأة.
لِهذا سوف نتناول في هذا البحث سردًا تاريخيًا لِمَا حَدَثَ للمرأة من استعبادٍ فكري وفَنّي وثقافي منذ فجر التاريخ وحتى يومنا هذا، والهدف منه هو معرفة حجم الاضطهاد الذي تعرضن له، ومحاولات بعضهن في الحصول على حقوقهن، والتحرر من هذا الاستعباد الذي لحق بهن.

أما عن إشكالية البحث، فتكمُن في الإجابة على التساؤلات التالية:-

1-هل الفن رجل فقط؟ وهل سيأتي اليوم الذي يتلاشى فيه التمييز على أساس الجنس البشري؟

2-لماذا غابت المرأة عن تاريخ الفن؟ ولماذا كان حضورها النادر مشروطًا بتبعية الفنان الرجل؟

3-لماذا توضع الفنانة الرسامة في منزلة أقل من منزلة الرسامين الذكور؟ وهل هن لم يكن يعرفن كيف يرسمن أو ينحتن؟

4-لماذا تم تَعَمُّد إقصاء المرأة من النشاط الفني؟

5-ما هي العوامل والظروف التاريخية التي أدت إلى ظهور إبداع المرأة؟ وهل أمسى كل ما تصبو إليه المرأة هو أن تتساوى فَنّيًا بالرجل فقط؟

6-ماذا اتخذ الفلاسفة موقف الرافض للمرأة عبر العصور التاريخية؟

أما عن المناهج المُتّبعة في هذا البحث، فهي: المنهج التاريخي، والمنهج التحليلي. فقد قامت الباحثة باستخدام المنهج التاريخي منذ البدايات الأولى للإنسان من العصر الحجري مرورًا تاريخيًا حتى العصر الحديث؛ لكشف النقاب عما عانته الفَنّانات حتى يستطعن أظهار ابداعاتهن الفنيه في المجتمع. أما عن المنهج التحليلي، فقامت فيه الباحثة بتحليل مفاهيم، وتقديم إجابات عن الأسئلة المُشار إليها ضمن هذه الدراسة.

يتألف البحث من: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وأعقبته بقائمة المصادر والمراجع. أما **المقدمة:** فقد قامت فيها الباحثة بالتعريف بالبحث وتوضيح أهميته، والإشارة إلى المناهج المُستخدمة في إعداده، كما طرحت فيها بعض التساؤلات المُوجَّهة للدراسة.

أما **المبحث الأول**، وعنوانه: "موقف وآراء الفلاسفة من المرأة عبر العصور التاريخية"، ويتضمن هذا المبحث:-

أ- مكانة المرأة في الفلسفة اليونانية.

ب- مكانة المرأة في الفلسفة المسيحية.

ج- مكانة المرأة في الفلسفة الحديثة.

أما **المبحث الثاني**، وعنوانه: "دور الحركات النسويَّة في إظهار اللمسات النسويَّة الفَنّية"، ويتضمن هذا المبحث:-

أ- ماهية وتيارات الحركة النسويَّة.

ب- أهداف الحركة النسويَّة الفنية.

جـ- نماذج من تاريخ الفن النسويّ.

أما **الخاتمة**، فقد دَونت فيها الباحثة أهم النتائج التي انتهت إليها، وقد أعقبت الخاتمة قائمة ضمنتها أهم المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في إعداد البحث.

المبحث الأول: "موقف وآراء الفلاسفة من المرأة عبر العصور التاريخية".

أ- مكانة المرأة في الفلسفة اليونانية:-

إذا أردنا أن نعرف متى أُرسيت دعائم وضع مكانة المرأة المُتردية؛ فسيتَبَيَّن لنا أنها بدأت مع الفلسفة اليونانية. حيث لم تستطع المرأة أن تُسهِم في المجتمع اليوناني بأي دور لها؛ فقد كانت تعيش في شبه عُزلة عن مجتمعها، وقد تم حبسها في منزل "مُقَسَّم إلى حجرات خاصة للرجال، وحجرات خاصة للنساء مزودة بالأقفال والترابيس، وتنال قسطًا بسيطًا من التعليم؛ كي تستطيع تدبير شئون منزلها حينما تتزوج، وهي لا تخرج دون إِذْن زوجها، وإذا خرجت يجب أن تكون مُحَجَّبة ومعها من يُوثق به"[1]. إن المرأة التي تُوضع في هذا الإطار يجب أن تتصف بصفات، من أهمها الطاعة؛ فهي لابد أن تكون مُطيعة لزوجها، فهي من ضمن أملاكه، وفي هذا البيت الذي هو شبيه بالسجن "يُسمح لها فيه بالعمل والإنتاج في نسيج الصوف وتمشيطه، وصناعة الملابس لها ولأطفالها ولزوجها. يقول فوكيوبدز: "كان يُحبس اسم السيدة المصونة في البيت كما يُحبس فيه جسمها"[2].

فجاء فيلسوف اليونان **سقراط** الذى لم تختلف آراؤه عن آراء مجتمعه فقال: "إن المرأة مصدر كل شر"[3]. وأيضًا "متى أُتيح للمرأة أن تتساوى مع الرجل أصبحت سيدته"[4]. وتلاه **أفلاطون**، فقيل عنه إنه كان أول فيلسوف "يدعو وبقوة إلى المساواة بين الرجل والمرأة، كما كان ساخطًا على الحكومة الأثينية لمعاملتها السيئة للنساء، واعتُبر أفلاطون من أقوى أنصار المرأة"[5]. ولكننا لا نستطيع أن نصفه بأنه من المُدافعين عن حقوق المرأة؛

---

(1) مصطفى النشار: مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون، قراءة في محاورتي الجمهورية والقوانين (القاهرة , دار قباء للطباعة والنشر، 1997) ص33

(2) إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة (القاهرة , مكتبة مدبولي، 1995) ص18

(3) عمر شطناوي: أقوال سقراط، 1نوفمبر 2015 www.mawdoo3.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/20

(4) ابتهال عادل إبراهيم الطائي: تاريخ الإغريق منذ فجر بزوغه وحتى نهاية عصر الإسكندر المقدوني (عمان , دار الفكر ناشرون وموزعون، ط1، 2014) ص 105

(5) إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، مرجع سابق، ص19

لأنه عندما نادى بتحرر المرأة والمساوة لها فيمحاورة الجمهورية، كانت تلك مساواة مُزيفة؛ لقد ألغى الفروق بين المرأة والرجل حين ساوى بينهما في الحقوق والواجبات، وكان يبغي من وراء ذلك أن يقضي على كل ما هو مُميز عند المرأة ولا يتصف به الرجل، "كما أنه نادى بواجبات المرأة أكثر من مناداته بحقوقها، وإذا كان من أهدافه أن يُحرر النساء من عبودية الدار، فهو إنما أراد من ذلك أن يخضعن مرة أخرى إلى خدمة المجتمع الكبير. أي أن يُحرر النساء من هذه الطبقة فقط من أجل مصلحةالدولة"(6)، والحقيقة أن مناداته لها بالحرية هي ستار يُخفي وراءه كُرهه الشديد للمرأة. فقد أراد أن يُحوّلها إلى رجل عندما لم يجد لها أي دور آخر في الحياة. "فالمرأة إذا ماجُرِدَت من مشاعر الرقة والضعف وخصائص الأُنثى: كالشعور بالخجل من العُرْي أمام الرجال، أو الشعور بالحب تجاه رجل معين، أو مشاعر الأمومة نحو أطفالها، فلن يكون بينها وبين الرجل من اختلاف سوى أنها تلد والرجل ينسل"(7). إن موقف أفلاطون من المرأة إنما هو ميراث ورثه من أستاذه سقراط الذى حذا حذوه في ذلك.

أما **أرسطو**، فمن الأفكار الأساسية التي كان يضعها في ذهنه عن المرأة، فتتمثل في "دُّونيَّة المرأة وانحطاط قواها العقلية، وسيطرة انفعالاتها وشهواتها عليها، وأن الرجل هو الصورة التي هي أعلى وأرق وأسمى. فهناك من هو أدنى ومن هو أعلى؛ فلابد أن يكون هناك سيد ومسود، حاكم ومحكوم. فالمرأة هي المادة أو الهيولي، والرجل هو الصورة والروح والمبدأ العقلي"(8). فالنساء لدى أرسطو أقل استعدادًا من جنس الرجال للرئاسة والقيادة؛ لأنها تتصف بأنها عاطفية سريعة التأثُّر، مُنقادة تجاه عواطفها أكثر ما تهتدي إلى نور العقل؛ ولهذا يعتقد أرسطو أن "نقص سلطان الجانب العقلي في النساء لابد أن تكون الطبيعة قد اتجهت إليه وقصدته، وباختصار، فإن النساء بالطبيعة (غير طبيعيات)"(9)؛ وذلك لأنه يرى أن الجانب العقلي عند المرأة بغير سلطان.

---

(6) ارنست باركر: النظريات السياسية عند اليونان، ترجمة: لويس إسكندر، مراجعة: محمد سليم سالم (القاهرة , مؤسسة سجل العرب، 1966) ص 80

(7) Nina Baym : Feminism and American Literary History Essays (Rutgers University Press,) New Jersey, 1992) p 126- 127

(8) إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو والمرأة (القاهرة , دار الكتب المصرية، 1995) ص65

(9) Elizabeth Spelman: Aristotle and Pollicization of thesoul in discovering reality, ed. By: Sandra Handing, P21نقلًا من كتاب: د/إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو والمرأة

بالرغم من كل ما قيل عن المرأة، وما كانت تُعانيه من اقصاء عن المجتمع بشكلٍ صارمٍ وصادمٍ، فقد استطاعت بعض النِسْوَة من أن تُحرز تقدمًا ونجاحًا باهرًا في المجتمع اليوناني، حيث حدث تطور في الربع الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد بظهور بداية حركة تحرر المرأة وظهرت أسماء لنساء فنانات في المختارات اليونانية، "وأُولَى تلك الشاعرات هي الشاعرة مويرو**Moero**، والثانية هي الشاعرة أنيتي**Anyte**، والشاعرة الثالثة هينوسيس**Nosis**، والأخيرة هي الشاعرة ارينا**Erinna**"[10]، إلا أنه لا يوجد بين أيدينا ما نستطيع أن نذكره عن أعمالهن، لذلك كانت الفترة التي تلت ذلك أفضل، ونذكر من الفنانات على سبيل المثال: الشاعرة سافو **Sappho**، والشاعرة مرتيس**Myrtis**، والشاعرة كورينا **Corinna**، والمعلمة اسبازيا**Aspasia**.

1. **الشاعرة سافو Sappho(612ق.م- 570ق.م):** شاعرة الحب والجمال، وقد بلغت إبداعاتها الشعرية "تسعة كتب، ضاعت بسبب الاضطهاد الذي صادفته؛ فقد أحرقت الكنيسة جُلّ ما تبقى من أعمالها، فلم يتبقَ إلا مُقتطفات من الأشعار"[11].اخترعت سافو قيثارة مثل آلة الهارب، "تحتوي على 21 وترًا، كانت ترافقها كلما غَنَّت قصائدها. كما أسست جمعية نسويَّة أطلقت عليها اسم **Thasos**، والتي تخَرَّجت منها نساء كثيرات، وكان هدف هذه المدرسة هو تحضير الفتيات للزواج"[12].وقد لَقَّب سقراط سافو "**بالشاعرة الجميلة".**أما "أفلاطون فهاجم من يقولون أن ربّات الفنون تسع (ألا ما أعظم غباءهم) فليعلموا أن سافو هي العاشرة، ويقول صولون: "الحقيقة أريد أن أحفظ أشعار سافو ثم أموت"[13].إن نظرة افلاطون لسافو نظرة استثنائية بعيدة عن النمطية المعتادة التي كان

---

(10) لوريل بومان: الشعر النسائي في التراث الإغريقي، ترجمة وتقديم: د/ علاء صابر
www.platform.almanhal.comص 197، تاريخ الدخول على الموقع: 2018/5/12 نقلًا عن:
Gow, (A.S.F): and page, D.l. The Greek Anthology: Hellenistic Epigrams, Cambridge, vol,11) p89

(11) قصائد من ديوان سافو (ربة الفن العاشر)، ترجمة وتقديم: أشرف أبو اليزيد، 1أبريل 2000www.nizwa.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/7/25

(12) سافو (ملكة) اليزبيان الأولى، 12 يوليو 2008www.Q8lesbian.blogspot.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/7/25

(13) لمياء يسري: اليونانية سافو صاحبة أول مدرسة للشعر أم للشذوذ الجنسي؟، 10 مارس 2018 www.elmwatin.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/7/25

ينظر بها إلى المرأة اليونانية. "فرفع أفلاطون من مستوى الواقع الإنساني الملموس لها إلى مستوى الأساطير"[14].

2. **"مرتيس Myrtis:** هي مُعلِّمة الشاعر**بندارPindar**(581ق.م- 438ق.م)، أعظم الشعراء الغنائيين عند اليونان، ولكن لم يتسنَ لي الحصول على معلومات أكثر عنها.
3. **كورينا Corinna:** هي شاعرة غنائية يونانية، عاشت في عصر "الشاعر بندار"، ولدت في مدينة تناجر، وانتزعت منه جائزة الشعر خمس مرات"[15].
4. **اسبازيا Aspasia(470ق.م- 400ق.م):** هي امرأة يونانية بارزة من "ميليتوس". عُرفت بجمالها وذكائها، وكانت تختلف عن النساء في عصرها؛ فقد كانت ذات تعليم عالي لأعلى درجة، وهي مثالًا واضحًا للشخصية القيادية النسائية. "وكانالملوك يذهبون إلى منزلها لسماع خُطبها وأحاديثها، وقد تأثَّر أفلاطون برجاحة عقلها، وهي المرأة الوحيدة التي استطاعت الخروج من المجتمع اليوناني القديم للدفاع عن حقوق المرأة"[16].كانت تتصف بأن لديها موهبة رائعة في الحديث؛ ولذلك "أنشأت مدرسة لتلقين البلاغة والفلسفة للرجال والنساء في أثينا، وكانت مُتحدثة بارعة، حتى قال عنها سقراط: "إنها الأستاذة التي تعلّم عنها علمي البلاغة والبيان، ويعزو إليها الفضل في إنشاء الخطبة الجنائزية التي ألقاها بركليز بعد الخسائر الأولى في حرب البلبونيز"[17]، وبالرغم من كل ذلك، فقد طالب بعض الفلاسفة والحكماء اليونانيون بإلغاء الحصار الذي يوجد حول المرأة، ومنهم **(ميناندر)**، وقد أكد "أنه على الزوج أن يُخفف من إحاطة زوجته بالرقابة المتطرفة والحبس في أعماق المنزل؛ لأن عيوننا تحب التطلع إلى متع الخارج، فلا تُضيّعوا على المرأة لذة التمتع بالمناظر الموجودة في الخارج، بل اتركوها ترى كل شيء وتذهب حيث

---

(14) إبراهيم عناني: إبداع المرأة (الاسكندريه , كواكب زاهرة في الأدب والصحافة، مركز الإسكندرية للكتاب، 2005) ص 12

(15) جون ستيوارت مل: استعباد النساء، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة , مكتبة مدبولي، 1998) ص126

(16)www.Dictionary.Sensagent.comاسبازيا، ديسمبر2009، تاريخ الدخول على الموقع 2018/7/30

(17)Nickolas Pappas, Mark Zelcer: Politics and Philosophy in Plato's Menoxenias (Education and Rhetoric "Myth and History" Fist Published, Routledge, New York, 2015) p105

تشاء"[18].لكن هذا الصوت الوحيد ذوالفكر المنفتح والذى نادى بحصول المرأة على أقل قدر من حريتها والذى لم يجد من يقف معه ويسانده ليهدم الحصار المُحاطة به المرأة.

ب- مكانة المرأة في الفلسفة المسيحية:-

لقد كانت قوانين "رجال الكنيسة مُعادية للمرأة، وكان يُنظر إليها نظرة دُونيّة. في حين أنه عندما نزل الإنجيل بتعاليمه الربّانّية، كان يهدف إلى تحقيق السلام وإعادة الكرامة للنفس البشرية أيًا كانت رجل أم امرأة؛ ولِهذا حَمَلَ في طياته مُثل إنسانية عليا، أساسها المحبة والعدل والرحمة، ونادى بالتسامح والمساواة، كما كان يُحارب التعصب الديني، وبذلك أصبح الواجب قسمين، **الأول**: الواجب نحو الكنيسة، وهو واجب روحي، **والثاني:** واجب نحو الدولة، وهو الواجب المادي"[19]. لكن الحقوق الإنسانية بعد عصر فجر المسيحية الأول أصابتها انتكاسة، وقهر للحقوق لا يَمُتّ بصلة لِما جاء به السيد المسيح – عليه السلام- فقد شرع رجال الكنيسة في إضافة وتبديل القوانين، وحوّلوها إلى قوانين مُنافية للحقوق الإنسانية؛ وذلك لتحقيق مطامع دُنيَويَّة زائلة، وإن أكثر من تأثَّر بذلك، هي المرأة. فقد ذُكِرَ في الكتاب المقدس أنه "لا فرق بين يهودي وغير يهودي بين عبد وحر بين رجل وامرأة، كلكم واحد في المسيح يسوع"[20]، وفي سفر الأمثال يُذكر فيه: "من ذا الذي يستطيع أن يَعثُر على امرأة فاضلة؟ إن ثمنها يفوق ثمن اللآلئ والياقوت"[21].

كما اتخذ يسوع –عليه السلام- عدة نساء كتلميذات له يتَّبعنه ويخدّمنه بمساواة مع تلاميذه وأتباعه الرجال. "كانت هناك نساء كثيرات ينظرن من بعيد، وهن كن قد تبعن يسوع من الجليل يخدمنه، وبينهن مريم المجدلية، ومريم أم يعقوب، ويوسى، وأم ابني زبدي"[22]، ولقد كان للسيد المسيح –عليه السلام- موقفًا ناضجًا تجاه المرأة. "فقد كان يُعالج المرأة التي ظلت تنزف اثنتي عشر سنة، والتي كانت في نظر اليهود نجسة لا يجوز أن يلمسها أحد تمامًا، فهي كالمرأة الحائض"[23]. لكن نجد على النقيض من ذلك، الأب بولس

(18) باسِمَة كيَّال: تطور المرأة عبر التاريخ (بيروت , مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر،1981) ص36

(19) نظام عساف: مدخل إلى حقوق الإنسان في الوثائق الدولية والإقليمية والأردنية (عمان ,مركز عمان لدراسات حقوق الإنسان، ط1، 1999) ص31

(20) غلاطية 3: 28

(21) سفر الأمثال: إصحاح، 31: 10

(22) متى 27: 51- 55

(23) مرقس: 5- 35، متى 9: 20- 22

الرسول، يقول: "فيحسن للرجل ألا يمس امرأة"[24]. إنه يدعو الرجال للابتعاد عن النساء؛ لأنهن أصل الخطيئة، كما أن المرأة موجود ثاني خُلِقَ من أجل الرجل فقط؛ فيقول: "أما المرأة فهي مجد الرجل؛ لأن الرجل ليس من المرأة، بل المرأة من الرجل"[25]، وفي التشريع المسيحي كانت المرأة توضع في مكانة أقل من الرجل، وكانت تحيا حياة الخضوع والعُزلة، ولا تُشارك المجتمع في الفاعليات والنشاطات خشية الفتنة؛ ولذلك نجد الأب **كلمنت السكندري** (150- 223م) يُفرّق بين الرجل والمرأة على أساس العقل الذي مُنِحَ للرجل فقط، فهو يرى أن "المرأة مصدر الخزي والعار بعكس الرجل لا يوجد شيء مُخزي له، وقد وَهبه الله العقل بعكس المرأة التي تجلب الخزي والعار عندما نُفكر حتى في طبيعتها"[26]؛ فلهذا هي موجودة أدنى من الرجل بسبب العقل الذي هو تاج الرجل فقط ويتفق مع طبيعة شخصيته.

كما نجد أبرز أقطاب المسيحية الأوائل، القديس **ترتوليان** (160- 230م) يوضح نظرته في المرأة بقوله: "بإنها مدخل الشيطان إلى نَّفْس الإنسان، ناقصة النواميس لله، مُشَوِّهة لصورة الله (أي الرجل)، وإنها دافعة بالمرء إلى الشجرة الممنوعة، ناقصة قانون الله"[27].

أما القديس **جيروم** (345- 42م) فقال: "إن جسد المرأة ليس شيئًا جذابًا، بل هو موضوع قذر، وإنجاب الأطفال ليس مَدعاة للبهجة والفرح، بل هو علامة على الانهيار والتدهور"[28]. "كما أنه يرى أن امتناع الزوج عن زوجته هو شرف يُمنح لهذه الزوجة"[29]؛ لذلك كان له موقفٌ من الزوجة التي تُقرر الزواج مرة أخرى بعد وفاة زوجها، فيقول:

(24) رسالة بولس إلى أهل كورنثوس الأولى: 1-7

(25) الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الحادي عشر، 7-10

(26)James Donaldson: Woman her Position and in Fluence in Ancient Greece and Kome and Among the Ely Christians (University Press of the Pacific, New York, 2004) P120

(27) مجلة الوعي الإسلامي ثقافية شهرية، السنة التاسعة، العدد 197 غرة محرم 1393هـ، 4 فبراير 1973 (الكويت , تصدرها وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 1973) ص109

(28) وليد يوسف عطو: موقف آباء وفلاسفة المسيحية من المرأة (الحوار المتمدن، العدد 3814، 2012/8/9)www.ahewar.org تاريخ الدخول على الموقع: 2017/8/20

(29)Elizabeth Ann Clark: Reading renunciation, AS. Epicism and scripture in early Christianity (Princeton University Press, New York, 1999) P178

"إنه يلعن المرأة التي تريد الزواج بعد موت زوجها، فهي مثل الكلب يعود مرة أخرى ليلعق قيئه ويتمرغ فيه مرة أخرى"(30).

إن هذه الآراء وغيرها توضح مدى معاداة قوانين ونظريات رجال الكنيسة للمرأة، والمحاولات الدائمة منهم في إزلالها ووضعها في مكانة مُتَدَنيَّة، أيًا كان، بالقول أو بالفعل. لكن المُثير للدهشة أن يتم عقد مؤتمر تحت عنوان "ماكون الكنسي"؛ ليحاولوا فيه الإجابة على تساؤل واحد وغريب، وهو: **هل المرأة مجرد جسم لا روح فيه، أم لها روح؟** وتوصلوا في نهاية المؤتمر "أن المرأة خالية من الروح الناجية من عذاب جهنم ما عدا أم المسيح"(31). ألهذا الحدّ تنبأوا للنساء أنهن سوف ينالون عذاب جهنم في الآخرة، وبهذا يُعَذَّبون في الدنيا والآخرة. لِمَ كل هذا؟ وما هو الذنب الذي أذنبته، أنهن خُلِقن نساء؟ هل هذا هو العقل الذي يَتَحدَّثون على أنه نال شرفه الرجل فقط، ولم تحظَ به المرأة؛ فكان قرار الرجال تجاهها بهذا الدنو الفكري؟

منذ عصر الآباء الفلاسفة من القرن الأول ووصولًا إلى قمته في القرن الرابع عند القديس **أوغسطين** (354- 430م)، الذي خَتم عصر الآباء؛ حيث تبدأ أوروبا بعده في الدخول في العصور الوسطى من القرن الخامس حتى القرن الرابع عشر. وهو أحد آباء الكنيسة، ونقطة تحوّل في تاريخها؛ فهو يُمثّل نقطة الالتقاء بين الفلسفة الإغريقية والفلسفة المسيحية. لكن لم تكن آراؤه في النساء تختلف عن سابقيه. فقد أخذ من المرأة موقف المُعارِض والرافض لها رغم حياته المليئة بالنساء والعلاقات الجنسية التي أسفرت عن طفل له غير شرعي؛ فقال: "لقد خُلِقَ الرجل لتكون له السلطة على المرأة كما تتحكم الروح في البدن"(32)، وقال في عدة خُطب: "عقد الزواج يجعل الرجل هو السيد المالك، والمرأة هي الخادمة المُطيعة المملوكة"(33). كما أنه يُحذّر من المرأة أيًا كانت، أم أو زوجة؛

(30) Shepherd Brathwaite Kitchen: A History Of Divorce (Chapman Hall Ltd, London, 1912) P 21

(31) عبد الودود شلبي: حوار صريح بين عبد الله وعبد المسيح (جدة , الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1993) ص173

(32) مينيكه شيبر: المكشوف والمحجوب من خيط بسيط إلى بدلة بثلاث قطع، ترجمة: عبد الرحيم يوسف (القاهرة , دار صفصافة للنشر والتوزيع والدراسات، 2017) ص154

(33) Philip Lyndon Reynolds, Joh Witte: To have and to hold, Marrying and its documentation in western Christendom (400- 1600) (Cambridge University Press, New York, 2007) P109

فالكل لديه سواسية، فيقول: "احترس من أي امرأة تَغوي الرجل، أيًا كانت هذه المرأة هي زوجة أو أم"(34).

أما القديس **توما الأكويني** (1225- 1274م)، فكان يرى ضرورة أن تصبح المرأة خاضعة للرجل، فيقول: "إن سبب خضوع المرأة للرجل؛ لضعف طبيعتها الجسمية والعقلية معًا، والرجل مبدأ المرأة ومُنتهَاها، كما أن الله مبدأ كل شيء ومُنتهَاه؛ وقد فُرِضَ الخضوع عليها عملًا بقانون الطبيعة. أما العبد فليس كذلك، ويجب على الأبناء أن يُحِبَّوا آباءهم أكثر مما يُحِبَّون أمهاتهم"(35). كما أنه رفض أن ترث المرأة بعد وفاة زوجها، فيقول: "إن الشريعة لم ترسم أن ترث النساء ميراث آبائهم، إلا إذا لم يكن لهم أبناء ذكور"(36)، وبذلك مُنِع عن النساء الميراث طالما يوجد رجل، وهذا القول يُنافي ما تُنادي به الديانة المسيحية. لقد وقف السيد المسيح بجانب المرأة وصان حقوقها وأَمَّنَ لها مستقبلًا أفضل، فجاء رجال الكنيسة ونزلوا بها إلى مكانة وضيعة، "وظلت المرأة في نظر القساوسة ورجال الدين المسيحي شرًا لابد منه، هي إغواء طبيعي وكارثة وخطرًا وفتنة مُهلِكة؛ لأن حواء هي التي خَسَرَ بسببها الجنس البشري جَنَّات عدن، كما أنها أداة الشيطان المُحببة التي يستخدمها ليقود الرجال إلى الجحيم"(37)، وفي إنجلترا عام 1850م أصدر الملك هنري الثامن أمرًا بتحريم مُطالعة الكتاب المقدس على النساء؛ لأنهن "غير معدودات من المواطنين، ولم يكن لهن حقوق شخصية، ولا حق لهن في تَمَلُّك ملابسهن ولا في الأموال التي يكسبنها بعرق الجبين"(38).

كما إنهم بعد بحث وتقصي توصلوا إلى أن المرأة لن ترث الحياة الأُخرويَّة، أي أنها لن تنال شرف دخول الجَنَّة؛ لأنها رجس، ولهذا تم وضع قيود عليها في الدنيا، ألا وهي: "أن لا تأكل

---

(34)Peter Brown: Augustine Of Hippo, A Biography (University Of California Press, Los Angeles, 1967) P53

(35) ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد السادس عشر، ترجمة: محمد بدران (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1964) ص187

(36) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الأكويني، الجزء الخامس، ترجمة: الخوري بولس عواد (بيروت ، المطبعة الأدبية، 1881) ص215

37)Philip. P. P Wiener: Dictionary of The History of Ideas, Vol 4 (Oxford Academic, New York) P593

(38) عفيف عبد الفتاح طباره: روح الدين الإسلامي، عرض وتحليل لأصول الإسلام وآدابه وأحكامه تحت ضوء العلم والفلسفة (لبنان ، دار العلم للملايين، ط 28، 1993) ص357

اللحم، ولا تضحك، بل ولا أن تتكلم، وعليها أن تمضي جميع أوقاتها في الصلاة والعبادة والخدمة، ولكي يجعلوها لا تتكلم جعلوا على فمها قفلًا كانوا يسمونه "**موزلييرMuseliere**"، فكانت المرأة من أعلى الأُسر وأدناها تسير في الطرقات وفي فمها قفل، وتروح وتغدو في دارها وفي فمها قفل من حديد"[(39)].

ج- مكانة المرأة في الفلسفة الحديثة:-

إذا كانت المرأة عند بعض الفلاسفة هي مصدر الإلهام والوحي الفني والإبداعي والفكري، فهناك من ينظر إليها على أنها مصدر للعداء والتشاؤم، والنموذج الأبرز في ذلك، هو الفيلسوف **أرثر شوبنهور**Arthur Schopenhauer (1788- 1860م)، الذي كسر النساء فلسفيًا، وكتب فيهن مقالًا بعنوان "حول النساء" عَبّر فيه عن معارضته للمرأة وكُرهه لها "الميسوجينيهMisogyny[*]"، فقال: "إن المرأة بحكم طبيعتها يجب أن تُطِيع"، ويقول أيضًا: "المرأة حيوان يجب أن يُعذبه الرجل ويُسجنه"[(40)]. لقد وَضَعَ المرأة هنا موضع العبد في طاعة سيده، كما أنه ساوى بينهاوبين الحيوانات في طريقة المعاملة. هل لهذه الدرجة تُهان المرأة؟ إن وصفه للمرأة بهذه الصفات السيئة يُقلل من قيمتها وقامتها في الوجود. كما أنه عاد فقال: "إن المرأة بسبب ضعف عقلها تُساهِم بنصيب قليل في مزايا ومساوئ التفكير، وهي قصيرة النظر محدودة الأُفق عامية، ولا علاج لعاميتها، وكان هذا السبب في قلة نبوغها في الفنون والعلوم"[(41)].

إن شوبنهور لا يريد أن يعترف بأنه أحد الفلاسفة الذين وقفوا من المرأة موقفًا مُعارِضًا، وصَبَّ جام غضبه عليها واحتقرها؛ كونه لم ينجح ولو مرة واحدة في جذب أي امرأة إليه، كما فشل في تكوين علاقة زوجية ناجحة؛ بسبب كُرهه لأمه ولآرائه الصادمة تجاه المرأة، فقد كانت النساء تَنفُر منه.

---

(39) محمد فريد وجدي: الإسلام دين عامر خالد، تحليل دقيق لأصول الدين الإسلامي تحت ضوء العلم والفلسفة (القاهرة ، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، 1932) ص166

[*]الميسوجينيه: هو التميُّز ضد النساء أو كراهية النساء.أو الاعتقاد بأن الرجال أفضل بكثير من النساء للمزيد انظر www.dictionary.cambridge.or

(40) سيف النصر علي عيسى، أبو حسام الدين: المساواة بين المرأة والرجل بين الإسلام وافتراءات الملحدين (القاهرة ، دار اللؤلؤة للنشر والتوزيع، سلسلة الرد على أعداء الإسلام، د.ت) ص79

(41) كامل محمد محمد عويضة: شوبنهور بين الفلسفة والأدب، سلسلة أعلام الفلسفة (بيروت ، دار الكتب العلمية، 1993) ص145

كما أنه كان يرفض وبصورة صارمة، أن المرأة يُمكن أن تكون فنانة وذات حس فني في أي من مجالات الفنون، فيقول: "إن النساء غالبًا ما يُغالطن في الحقائق، فيدَّعين أنهن ذوات فن جميل في الموسيقى أو التصوير أو الشعر، وهذا محض كذب ورياء؛ إذ ليس لهن من ولع غير ما خُلِقن من أجله، ألا وهو حفظ الجنس البشري"[42]. إنه يرى أن المرأة تَدَّعي أنها ذات حس فني؛ لكي يُعجب بها الرجل فقط، وإنه عبر العصور التاريخية لم تشتهر النساء بأي إبداع أو نبوغ لزيفهن, وسوف أوضح فيما بعد، في المبحث الثاني، ما هو على النقيض من ذلك تمامًا مما ذكره شوبنهور من عجز النساء عن الإبداع والمشاركة الفنية، من خلال ما سوف أعرضه من نماذج لفنانات قديرات قدَّمن أعمال فنية راقية، لكن المجتمع كان يوجد فيه أشباه شوبنهور فعملوا على عرقلة نجاحهم. ويرى د/إمام عبد الفتاح "أن النزاع الشديد الذي كان بين شوبنهور وأمه، ترك في نفسه أثرًا لا يُمحى انتهى إلى مقته الشديد للنساء الذي رافقه طيلة حياته"[43].

أما الفيلسوف **جون ستيوارت مل** John Stuart Mill (1806- 1873م)، فقد قَدَّم في مؤلَّفه "استعباد النساء" صورة مُغايرة تمامًا لمن سبقه من الفلاسفة، فقال: "إن الرجال الذين يعملون على ترك النساء في حالة من التَّبعية، يمنعون أنفسهم من الاستفادة من نصف مواهب العالم، وهم بذلك يفشلون من الاستفادة مما كان يُمكن للنساء القيام به في تنظيم المجتمع ليكون أكثر كفاية وعدالة وإنسانية"[44]. لقد أنصف مل المرأة، وقد أرجع الوضع المُتردي لها إلى البدايات الأولى للتاريخ؛ والتي جعلت من المرأة عبدة للرجل، وربما كان ذلك هو بداية ضعفها، وقد ساعدت على ذلك أيضًا العادات والتقاليد التي تتوارثها الأجيال، ومع توارثها زادت في الضغط عليها، جسديًّا وفكريًا، حتى تم استعبادها.

عاد مل في موضعٍ آخر، وقال: "إن الأمور التي لا يُسمح للنساء بها هي نفسها التي أثبتت فيها كفاءة نادرة؛ حيث إن قدرتهن في الحكم ثبتت وصارت معروفة عن طريق الفرص القليلة التي أُتيحت لهن"[45]، وهذا ما أثبته التاريخ؛ فالمرأة إذا أرادت أن تُثبت ذاتها في مجالٍ من المجالات أبدعت فيه وظهر ذلك جليًّا. فلماذا لم يتم إعطاء المرأة حقها في

(42) عماد الدين الجبوري: دراسات في المنطق والفلسفة (لندن ، دار نشر كتب، 2014) ص197

(43) إمام عبد الفتاح إمام: كانط والمرأة (القاهرة ، دار الكتب المصرية، 2011) ص41

(44) جون ستيوارت مل: استعباد النساء، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة ، مكتبة مدبولي، 1998) ص ص18، 19

(45) المصدر نفسه: ص107

اختيار عملها، وبذلك يتم فتح آفاق كبيرة لها في ميادين العمل المختلفة، وهي نفس الميادين التي يعمل فيها الرجال، وتحصل على نفس التشجيع والمكافآت التي يَحظى بها الرجل. حينئذٍ سوف يتغير شكل المجتمع إلى الأفضل، وهذا ما أكد عليه الفيلسوف جون ستيوارت بقوله: "إن المرأة موجود بشري مثل أي موجود بشري آخر، لها الحق في اختيار العمل الذي تُريده، تَحُثُّها وتدفعها الحوافز ذاتها التي لدى أي شخص آخر للاهتمام بأي شيء يهم الجنس البشري، وإن لها الحق في أن يكون لها تأثير في شئون البشر كأي فرد آخر، سواء حاولت الاشتراك فيها أم لا"[(46)].

أما الفيلسوف **فريدرك نيتشه** Friedrich Nietzsche (1844- 1900م)، فقد تأثَّر بأستاذه شوبنهور الذي تتلمذ على يديه، وصار على نفس دربه في أفكاره المُعادية للمرأة، كما أنه كان موافقًا لأرسطو في آرائه عن المرأة. فيقول: "إني سَأُعلن لك حقيقة صغيرة، إذا ما ذهبت إلى النساء فلا تنسى السَوْط. هيا أرقصي على نقرات سَوطي، أُلهبكِ به فإنني ما نسيته"[(47)]. إنه ينظر إلى المرأة على أنها ملكية خاصة، ينبغي معاملتها كقطعة تُباع وتُشترى وتُهان بالسَوْط مثل الحيوانات. ويَذكر أيضًا في مُؤلَّفه إرادة القوة: "أن المرأة نصف البشرية الضعيف المضطرب المُتقلب المُتلون، إنها بحاجة إلى ديانة للضعف تُقدس الضعفاء والمحبين والمتواضعين، أو لعلها تُحوّل القوي إلى ضعيف، وتنتصر عندما تنجح في التغلُّب على القوي. لقد تآمَرت المرأة دومًا مع كافة صور الانحلال ضد الرجال الأقوياء"[(48)]. إن ما يُحاول نيتشه إيصاله إلى المجتمع عبر آرائه عن المرأة، هو محاولة منه لقلب كل القيم الأخلاقية التي تتصف بها. فتارة يرى أنها إنسانة ضعيفة ومريضة ومتقلبة، وتارة أخرى يرى أنها إنسانة مُتآمرة، تهرب من الرجل خوفًا منه، وقد تتعاون مع أي إنسان حتى الكهنة فتصل إلى أغراضها.

بعد ذلك يعود ويتساءل: هل تريد المرأة تنويرًا حول ذاتها؟ وهل يمكن لها أن تديره؟ وقد أجاب على ذلك بإن "لم تكن المرأة تبحث عن زينة جديدة لنفسها، فإنها تريد ولا شك

---

(46) المصدر نفسه: ص149

(47) فريدرك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس (الاسكندريه ، مطبعة جريدة البصير، 1938) ص55

(48) فريديرك نيتشه: إرادة القوة، ترجمة وتقديم: محمد الناجي (المغرب ، أفريقيا الشرق، 2009) ص308

إثارة الخوف من نفسها، وربما بهذه الطريقة تريد السيادة، لكنها لا تريد الحقيقة، لا شيء تمقته أكثر من الحقيقة، فَنّها الكبير هو الكذب، وغرضها الأعلى هو الظاهر والجمال"[(49)].

إن كُره نيتشه للنساء نابعٌ من فشله المستمر في قصص حبه التي كانت كلها من طرفٍ واحد؛ ولِهذا يصفها بأنها مجرد كائن فارغ لا عمق له ولا سطح. كما يرى أنها ليست أهلًا للصداقة مع امرأة أخرى، فيقول: "لم تبلغ المرأة بعد ما يُؤهلها للوفاء كصديقة، فما هي إلا هِرَّة وقد تكون عصفورًا، وإذا هي ارتفعت أصبحت بقرةً"[(50)]. لقد وصل ازدراؤه للمرأة لدرجة أنه يرى أنها لا يمكن لها أن تكون صديقة لأي شخص حتى لو كانت امرأة من نفس جنسها.

المبحث الثاني: " دور الحركات النسويَّة في اظهار اللمسات النسويَّة الفَنّية".

أ- ماهية وتيارات الحركة النسويَّة:-

إن الحركة النسويَّة هي "حركة ثورية غربية، ذات مضمون فلسفي فكري يهدف إلى تحطيم البداهات الخاطئة، والسيطرة الذكورية، ووضع المرأة في موقع الفاعل في المجتمع، وقد حَظيت النسويَّة بدعم منظمة الأمم المتحدة عام 1945م"[(51)].

ولقد قدمت ماجى هام Maggie Hummفي قاموس النظرية النسويَّة تعريف مصطلح النسويَّة بقولها: "إنها الشخص الذي لديه اعتقاد أن للمرأة حقوقًا مُساوية للرجل، وأيضًا لها مرجعية اجتماعية تهدف إلى خلق عالم للمرأة يُبنى على المساواة والعدالة الاجتماعية. فعلى أقل تقدير الشخص المُناصر للمرأة هو شخص يؤمن بمعادلة المرأة والرجل، كما يؤمن أنه يجب أن يُسمح للمرأة القيام بما يقوم به الرجل"[(52)]، وإن ما حققته هذه الحركة ما هو إلا دليل على أن المجتمع قد حدث فيه تطورٌ فكريًّا وحضاريًّا، واختلفت النظرة إلى المرأة وبدأ الاعتراف بها وبأحقيتها في المجتمع في كافة المجالات، فقد كانت كلمة إنسان تُشير إلى الرجل دون المرأة، وكأن المرأة جنس آخر، والحقيقة أنه لم يكن التغيير

(49) فريدرك نيتشه: ما وراء الخير والشر، تباشير فلسفية للمستقبل، ترجمة: جيزيلافالور حجاز، مراجعة: موسى وهبه (بيروت , دار الفارابي، 2003) ص201، فقرة 232

(50) فريدرك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص46

(51) الموسوعة العربية: النسويَّة Feminism، المجلد العشرون، ص656www.arab-ency.comr تاريخ الدخول على الموقع: 2018/6/5

52) Maggie Humm : The Dictionary Of Feminist Theory, Second Edition, Ohio State ((University Press, U.S.A,1990) p74

سهل؛ فقد تم ذلك بعد كفاح سنوات طوال، ونساء اليوم محظوظات لأنهن حصدن ما زرعته سابقتهن رغم عدم حصولهن على جميع ما يصبون إليه حتى اليوم .

كما ذكرت يمنى طريف الخولي أن النسويَّة "هي جهد نظري أو عملي يهدف إلى مراجعة واستجواب أو نقد أو تعديل النظام السائد في البنيات الاجتماعية، الذي يجعل الرجل هو المركز، هو الإنسان، والمرأة جنسًا ثانيًا، أو آخر في منزلة أدنى، فتُفرض عليها حدودًا وقيودًا، وتُمنع عنها إمكانات للنماء والعطاء، فقط لأنها امرأة، وفي الناحية الأخرى، تُبخس خبرات وسمات فقط لأنها أُنثوية، لتبدو الحضارة في شتى مناحيها إنجازًا ذكوريًا خالصاً، يؤكد ويوطد سلطة الرجل وتبعية أو هامشية المرأة"[53].

لم ينتمِ إلى المذهب النسويِّ نساء فقط بل شمل أيضًا "عددًا من المفكرين الذكور، وحاذ على درجة عالية من الاعتراف به في عدد من الخطابات في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وأنهك عدد من فلاسفة هذه الحركة في إعداد نظرية سياسية نقدية تُساعد على تغيير المجتمع، وبحثهن عن أُسس فلسفية تقوم عليها هذه النظرية"[54]، وكان لِهذا الموقف الذي قام به بعض المفكرين والفلاسفة صدى واسع النطاق؛ حيث إنهم اعترفوا أن للمرأة حقوقًا، وأنها مُساوية للرجل في مختلف مجالات الحياة العلمية والعملية، وأن ما كان يحدث من تمييزٍ بينهما هو نِتاج خلل تاريخي، وأنه آن الأوان لتغييره.

أما الحركات النسويَّة قد تمحورت في ثلاثة تيارات رئيسية، هي:-

1- النسويَّة الإصلاحية الليبرالية.
2- النسويَّة الماركسية.
3- النسويَّة الراديكالية.

1. النسويَّة الإصلاحية الليبرالية: "هي أقل المدارس النسويَّة تعصُّبًا، وقد أطلقوا على أنفسهم "حركة تحرير المرأة"، وقد نشأ هذا التيار في القرن التاسع

---

(53) ليندا جين شيفرد: أنثوية العلم، العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة: يمنى طريف الخولي (الكويت ، عالم المعرفة، العدد 306، 2004) ص 11

(54)Alison Jagger: Feminist Politics And Human Nature (Rowman and Little Held Publishers, Inc, 1983) P7

نقلًا عن: خديجة العزيزي: الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي (بيروت ، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، 2005)

عشر"[55]،وتستند إلى "مبادئ المساواة والحرية؛ للمطالبة بحقوق المرأة وجعلها مساوية لحقوق الرجل في مختلف مجالات الحياة السياسية والاجتماعية"[56].

2. النسويَّة الماركسية: تقوم هذه الحركة على اعتبار أن "الذكور دائمًا يحاولون السيطرة على كل شيء؛ حيث إن تهميش المرأة بدأ مع ظهور الملكية الخاصة، باشتباك المرأة مع الواقع الطبقي، والذي سيؤدي إلى قلب الأنظمة الرأسمالية لمجتمع لا طبقي"[57].

3. النسويَّة الراديكالية: هي أكثر التيارات النسويَّة تَعصُّبًا. النسويَّة الراديكالية "لا تُطالب بتقاسم السلطة ومراكز القوة بين الذكر والأنثى، بل تُطالب بنسف مبدأ القوة من الأساس، ويُطالبن بإعادة تعريف منظومة الأسرة، ومراجعة المعاجم والمصطلحات اللُغويّة حتى لا تحمل أي دلالات تَحيُّزية للنوع"[58]. إن ما حصلت عليه المرأة اليوم كان نتيجة لعدد من جهود الكاتبات النسائيات المطالبات بحقوقهن مثل: فرجينيا وولف، سيمون دي بوفوار، جوليا كريستفيا.

وفي منتصف القرن العشرين كتبت رائدة النسويَّة الجديدة الفيلسوفة سيمون دي بوفوار كتابها "الجنس الآخر" عام 1949م، وكان أول سؤال سألته بوفوار في كتابها هو: "ما هي المرأة؟"، وحاولت بوفوار إعادة تفسير مفهوم المرأة بعيدًا عن الرجل؛لأنه دائمًا ما يَنظر المجتمع للمرأة على أنها "الآخر"، ولا يتم تعريفها إلا مقارنة بالرجل.

ب- أهداف الحركة النسويَّة الفنية:-

لقد تعددت الأهداف التي تَبَنَّتها الحركة الفَنّية النسويَّة في مسيرتها، ويمكن في هذا الصدد التعريف بالأهداف الخاصة بالجانب الفني، وتتمثل هذه الأهداف في النقاط التالية:-

---

([5]5)Chris Beasley: What Is Feminism? An introduction To Feminist Theory (SAGE, 1999) P52

(56)نادية ليلى عيساوي: تيارات الحركة النسويَّة ومذاهبها (الحوار المتمدن، العدد 85، 2002/3/9) www.ahewar.orgتاريخ الدخول على الموقع: 2018/2/7

(57) عبد الرحمن ناصر: ما هو مفهوم النسويَّة؟ 3 سبتمبر 2014 www.sasapost.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/2/10

(58) طاهرة عامر: إطلالة على تيارات نسويَّة ومرأوية في الغرب، 21 ديسمبر 2013 www.lahaonline.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/2/10

1. "تسليط الضوء على المرأة في تاريخ الفن والأعمال الفنية، وإعادة تفسير هذا التاريخ من منظور أكثر صداقة للمرأة.
2. تأسيس فَنّ نسوي، بطرائق غير تقليدية، للمُساهمة في تغيير مفاهيم وأساسيات الفَنّ المُعاصِر.
3. توسيع نطاق تعريف الفنون الجميلة، لتشمل مجموعة متنوعة من وجهات النظر الفنية ، والتي قد تعكس تصورات المرأة الخاصة بها.
4. وضع السياسات الرامية إلى تشجيع النسويَّات الفنانات، وخلق فرصة أكبر لهن داخل منظومة الفن العالمي.
5. إقامة أماكن الفنون البديلة والخاصة بالفنانات النسويَّات، بالإضافة إلى إقناع العديد من المؤسسات الفنية الرئيسية والمتاحف بضرورة تسليط الضوء على أعمال الفنانات النسويَّات"(59).

كانت هذه بعض الأهداف والغايات التي كانت تُنادي بها الحركة النسويَّة الفنية، والتي حاولت من خلال تحررها أن تُقدّم أعمالًا فنية ذات قيمة فنية عالية تؤثّر في المجتمع وتُعبّر عن أفكار وآمال وآلام المرأة مُستعينة بالفن ليكون صوتها لتصل من خلاله إلى العالم أجمع.

ج- نماذج من تاريخ الفَنّالنسويّ:-

لقد قطعت المرأة شوطًا كبيرًا منذ أن بدأت تُطالب بحقوقها حتى يومنا هذا. فلم يكن من اليسير أن نعثُر على أسماء فَنّانات مُبدعات قدَّمن فنهن إلى المجتمع، ولكن بعد محاولات مُضنية، تبيَّن أن كفاح الفنانات لنَيْل شرف الاعتراف بهن، بغض النظر عن جنسهن، أبرز لنا الفكرة المتوارثة ضدهن؛ فالمجتمع الذكوري يعمل على عرقلة محاولاتهن للظهور في المجتمع ويُهَمَّشهن؛ فكيف يستطعن إذًا أن يتقدمَّن أو يحرزن أي إبداع، وهن نصف المجتمع المُعَطَّل عن العمل بإرادة ذكورية صارمة؟
إن المرأة إذا حَدَثَ وكانت قد فُتحت لها أبواب الإبداع الفني مثل الذكور، لكانت أعمالها ستفوقهم إبداعًا. فلقد عَمَدَ المجتمع الذكوري عبر تاريخه على اتخاذ موقفًا مُعاديًا تجاه المرأة، رغم أنها كانت لها إسهامات في صناعة الفن، لكن لم تشتهر أعمالهن بنفس قدر

(59) عصام عبد الباسط زيدان: الحركة النسوية الفنية، 5 فبراير 2017 www.laha online.com تاريخ الدخول على الموقع 2018/2/25

شُهرة الأعمال الفنية التي يُقدِّمها الرجال. "فقد واجهت الفنانات تحدّيات بسبب التميُّز بين الجنسين في مجال الفنون الجميلة، كما واجهن صعوبة في التدريس والسفر والترويج لأعمالهن ونَيْل التقدير من المجتمع"[(60)]، ولقد توصل العَالِم "دين سنو من جامعة بنسلفانيا Prof Dean Snow of the University of Pennsylvania"، إلى أن الرسومات التي تُغطي العديد من جدران الكهوف، والتي تعود إلى العصر الحجري، هي إبداعات نقشتها النساء. "فلقد اعتمد العَالِم ليس على دراسة الرسومات فقط، وإنما على التوقيع الذي يوجد تحت كل لَوحة؛ وتبيَّن له بعد دراسة على طول أصابع المرأة، وقارنها بمتوسط طول أصابع النساء في العصر الحالي؛ فتَبَيَّن أن اللَّوْحات معظمها رسمتها نساء"[(61)].

أما في العصور الوسطى فقد عَملت العديد من النساء في ورشات عمل، "وكان رئيس هذه الورشة رجلًا، وذلك حتى القرن الثامن عشر لم تتوفر بين أيدينا سجلات عن ورشة عمل ترأُسها امرأة ولا أرملة سُمِحَ لها بتولي منصب زوجها بعد موته. كما وقفت النقابة الفنية موقفًا مُعاديًا للمرأة ووضعت قواعد تمنع النساء من الحصول على الرُتب المختلفة مما جعلهن موجودات، ولكن بصورة غير رسمية"[(62)].

أما في أواخر الستينيات والسبعينيات من القرن قبل الماضي، "أنشأ مؤرخون فنيون وفنانات حركة فنية سُمّيت **"الحركة الفنية النسائية Feminist Art Movement"**، كان الغرض منها إعادة تصحيح حق المرأة في عالم الفن، والكشف عن نساء فنانات كانوا موجودات في التاريخ الفني"[(63)]، وكان الهدف من هذه الحركة، هو إلقاء الضوء على الجهود والإنجازات النسويَّة دَولّيًا؛ وذلك من خلال ما أبدعته المرأة من أعمالٍ فنية تُعبّر عن براعة إبداعهن. إن النساء لسن أقل قدرة في الإبداع أمام الرجال، ولكن

---

(60)Robert Martin's: Feminist Art Museum of Contemporary Art (Way back Machine, Los Angeles, 1997) P9 نقلًا عن: موقع فنانات www.wikiwand.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/2/24

(61) اللوحات الجدارية في كهوف العصر الحجري إبداعات نسائية، 2013/10/15 www.arabic.rt.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/2/24

(62)Sliver Seymour: Dutch Painting 1600- 1800 Pelican History of Art (Yale University Press, New York, 1973) P129

(63)www.wikiwand.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/2/24

"هيكلية عدم المساواة، وتقييد الوصول إلى التدريب، وعدم الرعاية؛ هي التي حالت دون المشاركة الكاملة للمرأة، رغم أنها تُشّكل نصف العالم"(64).

أما في العصر الحديث، فقد أُقيم معرض "**هن Elle's**" الباريسي عام 2009م، والذي عَرَضَ أعمالًا فَنّية نسائية في متحف "جورج بومبيدو **Museum of George Pompidou"**، وفي هذا المعرض وَجَّهت الفنانة "**ليندا نوكلين"** تساؤلًا إلى المجتمع، وهو: لماذا لم تكن هناك فنانات شهيرات في تاريخ الفنون الجميلة؟ ويُعد هذا التساؤل هو الاشراقهاالاولى لي للعمل على كشف دور المرأة الفنانة في مختلف المجالات الفنية عبر التاريخ، وما تُعانيه من إهمالٍ وتَعنُّتٍ من قِبل المجتمع؛ وقد قَسَّم هذا المعرض أعمال الفنانات إلى أربعة أقسام:-

"القسم الأول: يحمل عنوان "فتح النار"، وفيه جُمعت الفنانات اللواتي أردن إعادة كتابة تاريخ الفن، وانتقدن الخطاب الطاغي فيه.

القسم الثاني: يحمل عنوان "الجسد- الشعار"، وتُعرض فيه أعمال عملية تُمثّل الجسد وسلوكه.

القسم الثالث: يحمل عنوان "التجريد المُنحرف"، وهو يُعبّر عن دور المرأة الفنانة في إعادة تحديد التصنيفات البصرية والنظرية في القرن الماضي.

أما القسم الرابع والأخير: فيحمل عنوان "الكلمة الفاعلة"، ونستكشف فيه مختلف استخدامات المفردات اللُغَويّة في الفن من السرد إلى التعداد، ومختلف أشكال الكتب الفنية"(65).

من الطبيعي أن يتبادر إلى ذهننا تساؤل مهم، وهو: ما هي الأسباب التي جعلت المرأة غير متواجدة على الساحة الفنية طوال العصور التاريخية المختلفة؟ والغريب أن الإجابة، هي أنها كانت مُتواجدة بالفعل، ولكن كمنتجة للعمل الفني؛ بمعنى أن أكثر الفنانين كانوا يجعلون المرأة مُلهمتهم أو حبيبتهم أو المساعدة الأولى لهم، والتي لولاها ما استطاع أن يُبدع عمله الفني، وهذا ما سنراه من النماذج التي سوف أعرضها لاحقًا، وكم كانت نهايات تلك الفنانات مَأْسَاويّة إلى أقصى حدّ؟ فقد ظُلِمت تلك الفنانات مرتان، الأولى:

---

(64) ملده العجلاني: هوية الأنثى اليوم في الفن المعاصر، الحوار المتمدن، 2016/4/26www.ahewar.org تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/19

(65) أنطوان جوكي: معرض "هن" الباريسي ضم أسماء عربية. "عين" المرأة ساهمت في ثورة الفن الحديث، 2 يوليو 2009، العدد 16890www.alhayat.comتاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/19

عندما لم يُعطِ لهن المجتمع حقهن في إظهار إبداعهن الفني، والأخرى: عندما هجرهن الفنان الحبيب أو صاحب العمل؛ وهذا ما جعل بعضهن تُصاب بأمراض نفسية. وفي عام 1989م قامت الباحثات النسويَّات باكتشاف أن "خمسين بالمئة من أعمال الفن الموجودة في متحف الميتروبوليتان في نيويورك لِنساء، بينما خمسين بالمئة من اللَّوحات لرجال، وأغلبها أعمال ترتكز على تصوير النساء عاريات"(66).

فيما يلي، نُقدم نماذج مُشرّفة لنساء فنانات قدَّمن للعالم وللبشرية أعمال فنية رائعة ومميزة، في ظروف كانت تُعاني كل منهن القهر والتَعنُّت والقمع الواقع عليها، ولكنها لم تُحبط ولم تتوقف، بل استمرت، ولا تَزال المسيرة مستمرة حتى اليوم.

1. **ارتيميسيا جينتيليشي Artemisia Gentileschi (8 يوليو 1593- 14 يونيو 1653م):**

هي إحدى رسامات عصر الباروك الإيطالي، وهي واحدة من أكثر الرسامات إنجازًا في تلك الفترة، في عصر لم يكن فيه رسامات نساء يقبلهم المجتمع الفني بسهولة. كما أنها أول امرأة تُصبح عضوة في أكاديمية فلورنسا للفنون الجميلة **Academy di Belle Arti di Firenze**، وذلك في عام 1616م"(67)، وقد وصلت إلى هذه المكانة بفضل تَميُّز أعمالها وأصالة تناولها للموضوعات التقليدية؛ "فكانت معروفة بكونها قادرة على أن تُصور بشكل مقنع جمال الشكل الأُنثوي في أي وضعية، واشتهرت بمهارتها في التعامل مع اللون"(68). "إن والدها هو الفنان "أورازيو جينتيلشي"، الرسام المشهور، وهو من دَّرَبها وهي في سن مبكرة؛ ولذلك نَسبت له كل لوحاتها، وكانت تُوَقِّع عليها باسمه، إلا أنه أخيرًا تم اكتشاف أنها المُبدعة الحقيقية لتلك الأعمال وتم نسبتها إليها"(69).

2. **جوديث لستر Judith Leyster(28 يوليو 169- 10 فبراير 1660م):**

هي فَنّانة هولندية، ظهرت في القرن السابع عشر، تخصصت في رسم الشخصيات والحياة الساكنة في فترة عصر الباروك الهولندي، "وهي تُعتبر واحدة من القلائل في تلك

(66) ياسمين نمير: المرأة في الفن الكلاسيكي ما بين التهميش والعري، 12 نوفمبر 2017 www.nasawyia.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/2/24

(67) ارتيميسيا جيينيليشي (E) www.secure.the free dictionary.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/2/24

(68) السيرة الذاتية والفن عند ارتيميسيا جينتيليشي www.art history archive.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/2/24

(69) الموقع نفسه: تاريخ الدخول عليه: 2018/2/24

الحقبة التي خرجت من الغموض، وأصبحت بفضل موهبتها وتَميُّزها في عمر الرابعة والعشرين أحد أعضاء **رابطة رسامي هارليم Haarlemer Painters guild**، وهذا أمر غير مُعتاد لامرأة، إلا أنها كانت تَحظى كذلك باحترام كبير من قِبل زملائها"[70].

بسبب رفض المجتمع لظهور المرأة في المجال الفَنّي؛ "فقد كانت جوديث تَرسم لوحاتها وتُوَقِّعها باسم الفَنّان "فرانز هالز Frans Hals"؛ وذلك لأن سوق اللّوحات الفَنّية كان يهتم بعرض أعمال فَنّانين ذكور بدل من فَنّانات إناث مغمورات"[71]، "وفي عام 1893م عندما أشترى متحف اللوفر في باريس لَوحة مُعتقِدًا أنها من إبداع الفَنّان "فرانز هالز"، ثُمَّ ظهر أنها تحمل المونوجرام* الخاص بالفنانة جوديث، ومنذ تلك الحادثة قررت الثقافة الهولندية إعادة اكتشاف أعمالها لِتوضع في مكانها الصحيح في تاريخ الفَنّ"[72]. لقد كانت أعمالها تُنسب كَذِبًا إلى فنانين آخرين، حتى يتم بيع تلك اللَّوحات؛ وذلك لأن المجتمع يقف من المرأة الفَنّانة موقف المُعارِض والرافض لها ولفَنّها.

3. **الأخت جوانا إنيه دي لاكريز(1651- 1695م):** هي شاعرة مكسيكية وراهبة، وفي أوقات فراغها كانت تكتب الشعر، فكتبت أول رائعة من روائع الشعر في أمريكا اللاتينية، إلا أن نهايتها كانت مأساوية؛ حيث قامت محاكم التفتيش بإخراسها نهائيًا. ومن أشعارها التي رفضها المجتمع، وعوقِبت بسببها. تقول جوانا في هذه القصيدة:

"تتهمون النساء بُهتانًا إنكم

رجال شديدوا الحماقة إذا لم

تُدركوا أنكم السبب فيما قد ينون

المرأة لأجله إذا حرصتم على

احتقارهن بقلق لا يبارى

لماذا تُطالبوهن بأن يكن فاضلات

بينما تشجعونهن على الرَذيلة

إنكم تُصارعون مقاومتها ثُمَّ

---

(70) Judith Leyster: www.britannica.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/2/25

(71) Britannica.com www.encyclopaegia تاريخ الدخول على الموقع: 2018/2/25

***المونوجرام: هو علامة ترمز إلى شخصٍ ما، وتتألف من أحرُف اسمه الأول مرقومة على نحو متشابك.**

(72) www.newworldencyclopedia.org تاريخ الدخول على الموقع: 2018/2/25

تروون بوقار تام أن الأساليب
الداعرة للنساء هي التي قادتكم
إلى هذه النقطة من يتحمل القِسط
الأكبر من اللوم في تلك العاطفة
التي تُمثل الخسران المبين أتلك
التي استجابت لإغوائه أم ذلك
الساقط الذي أغواها؟
من المخطئ؟
رغم عدم براءة أحد من الدنس
أهي التي تُخطئ لأنها تقبض ثمن
جسدها أم هو الذي يدفع ثمن الخطيئة؟"[73]

4. **ماري إدمونيا لويس Edmonia Lewis(4 يوليو 1844- 17 سبتمبر 1907م):** هي أول امرأة فَنّانة نَحّاتة، من الأفارقة الأمريكان التي حققت شُهرة وتم الاعتراف الدولي بها كنَحّاتة في عالم الفنون الجميلة. "مع بدايات القرن التاسع عشر أصبحت ماري المرأة السوداء الوحيدة التي شاركت في محافل الفَنّ من قِبل التيار الفَنّي الأمريكي. كما أنهم اعتبروها من أعظم مائة أمريكيين أفارقة"[74].قد أظهرت ماري موهبة كبيرة في الفَنّ في مجتمعٍ لم يُشجّع النساء الملونين، ولكنها "كَسرت القواعد التي لم تكن تُرحب بالنساء، أو الملونين في عالمفَنّالنَحّت، وتغلّبت على العديد من العقبات التي تحول دون أن تُصبح فَنّانة مُحترمة"[75].من أقوالها:**"أرض الحرية لم يكن لها مجال للنحّاتة المُلونة".**

أما الانقلاب الفَنّي الحقيقي الذي حدث "لإدمونيا"، كان من خلال مشاركتها في معرض "**سنتنيال Centennial**"عام 1876م في ولاية فيلادلفيا بأمريكا؛ حيث قامت "بنَحْت تمثالًا رُخاميًا يَبلُغ 3,015 رطل، وهي تصور فيه "موت كليوباترا"؛ حيث صورت الملكة في

---

(73) سوزان ألس واتكنز، مريزا رويدا، مارتا رودريجوز: أقدم لك الحركة النسوية، ترجمة: جمال الجزيري، مراجعة علمية: شيرين أبو النجا، مراجعة وإشراف وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام (المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005) ص ص18، 19

(74) Edmonia Lewis: www.edmonialewis.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/27

(75)Edmonia Lewis: www.blackisrealybeautiful.wordpress.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/27

خضم الموت، وقد أُصيب الجمهور بصدمة؛ بسبب تصويرها الصريح للوفاة، فظهرت الملكة غير أنيقة، لتخرج بذلك عن النهج الفيكتوري، ولتمثيل الموت، ولم تُظهِر كليوباترا قوية بعد موتها على عكس الفَنّانين الآخرين الذين كانوا يجعلونها كذلك"[(76)]، وأخيرًا كانت إدمونيا لويس تحتفل من خلال أعمالها بالتحرر كما تتمناه وتدعو إليه.

5. **كاميل كلوديل Camille Claudel (18 ديسمبر 1864- 19 أكتوبر 1943م): من أقوالها المأثورة"يُعَذّبني دائمًا شيءٌ غائب"**.هذه هي العبارة النحتية الخالدة للنَحَّاتة الفَنّانة العبقرية الفرنسية "كاميل كلوديل"، وهي عبارة تختصر حياة مليئة بأجواء من القهر والضياع والانكسارات. إنه العذاب والألم الذي يَشعُر به الفَنّان، إنها الديمومة التي تصف حالة استمرارية العَيْش في قوقعة تلك الأحزان"[(77)].

لقد وُلِدَّت كاميل في أسرة برجوازية، وعندما أصبحت فتاة جميلة ذات العشرين ربيعًا صَمَّمت أن ترحل إلى باريس لِتدرُس فن النحت بعد أن شَغُفت به، "ولكن المجتمع آنذاك لا يتقبل المرأة الفَنّانة؛ فاضطرت إلى مواجهة مجتمعها لِتُحقق أحلامها وطموحها الفَنّي. كما كانت معاهد الفنون تَحظر دراسة الفَنّ على النساء، ومن هنا بدأت مسيرة التحدي لتواجه رفض عائلتها لدراسة النحت من ناحية، وتحديها للمجتمع البرجوازي الذي يحظر على موهبة مثلها دراسة الفَنّ أُسْوة بالرجال من ناحيةٍ أخرى"[(78)].

إن الذي اكتشف موهبتها، الفنان "رودان"، والذي كان يَكبرها بأربع وعشرين عامًا، ووقع في حبها؛ لتُصبح ملهمة أعماله. كما أنه استَغَلَّ موهبتها بعد ذلك؛ ليسرق أفكار منحوتاتها ويَدَّعيها لنفسه. "فأصبح سُلَّم المجد والشُهرة له دونها، وأصبحت هي في الظل. الأمر الذي أزعجها؛ لشعورها أنها تستحق الشُهرة والحضور على الساحة الفَنّية، فقررت أن تنفصل عنه، وبدأت مسيرة العمل وحدها، وثابرت وسطع نجمها وأذهلت الجميع، وأثبتت أنها فَنّانة لها مهارة وخبرة، وأصبحت موضوع الصحافة والصحفيين"[(79)].

---

(76)Edmonia Lewis: www.edmonialewis.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/2/27

(77)www.geroum.net تاريخ الدخول على الموقع: 2018/2/29

(78) لطيفة الدليمي: النحاتة كاميل كلوديل: خسارة مبدعة في ظل الحب والجحود، 2013/11/5 www.narjesmag.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/23

(79) د/ تارا إبراهيم: رودان وكلوديل والعشق القاتل، (الكاردينيا مجلة ثقافية عامة، 5 أكتوبر 2014) www.algardenia.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/23

إن كلوديل استطاعت أن تنفصل عن رودان فَنّيًا فقط، ولكنها لم تستطع أن تنفصل عنه نفسيًا. فقد كانت تُحِبُّه حُبًّا جَمًّا، وفي نفس الوقت لم تقدر على أن تُجاريه في شُهرته؛ فتراكمت عليها الديون وأُصيبت بمرضٍ نفسي ودخلت المصحة ومكثت بها ثلاثين عامًا، "وكتبت إلى أخيها الشاعر الشهير "بول كلوديل" عدة مرات بعد شفائها؛ لكي يُخرجها من المصحة، ولكنه رفض. فكتبت له عبارة شهيرة تقول فيها: **"أرتعب من فكرة أني لن أحصد يومًا ثمرة جهودي، وأني سأموت هكذا في العتمة الكاملة"**[(80)]، ولكنه للأسف لم يهتم بتوسلاتها وتركها في المصحة حتى وفاتها.

إن قصة كاميل هي تعبير عن حالة مُخيفة من الأحاسيس الإنسانية المُتضاربة والإبداع البشري الذي أدى بصاحبته إلى الهلاك؛ فهي تحمل سيل جارف من المشاعر الجميلة التي خَلَّفت إشكاليات نفسية ورُوحية وأخلاقية لمجتمعٍ رفض إبداع امرأة، وتم أسرها في المصحة لكونها غير قادرة على كتمان عذوبة مشاعرها.

6. **ناتاليا سيرجيفنا جونشاروفا :Natalia Sergeevna Goncharovian**

(**3 يوليو 1881- 17 أكتوبر 1962**): هي فَنّانة شاملة، رسّامة ومُصممة أزياء وكاتبة ومُصورة. "تَعَرّضت للمضايقات المستمرة من المجتمع؛ بسبب عملها الفَنّي والطريقة التي عَبّرت بها عن نفسها. كانت مشغولة في البداية برسم الأيقونات والفن الشعبي الأُنثويّ الروسي، وأصبحت فيما بعد مشهورةً في روسيا بأعمالها ذات النظرة المُستقبلية"[(81)].

"في عام 1909م عُرِضت لها لَوحة "**Picking Apples**" بالمزاد العلني مقابل مبلغ 9,8 مليون دولار، مُسجِلة بذلك رقمًا قياسيًا لم يَحصل عليه أي فَنّان رجل في ذلك الوقت"[(82)]، وهي تُعتبر من أغلى الفَنّانات النساء في المزاد العلني؛ حيث استطاعت أن تربط بين الإبداع السطحي الروسي والمنطلقات الجمالية الحديثة.

7. **كريمة عبود (1896- 1940م)**:

هيأول امرأة مُصورة فلسطينية في العالم، استطاعت أن تَحفر اسمها في التاريخ كإحدى المُصورات الإناث الأوائل في القرن العشرين.

---

(80) رشا صالح: كاميل كلوديل بين مصحِّ العشق وإبداعات النضوج www.maaber.org تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/23

(81)A rare opportunity to discover Natalia Gorchakov's exceptional art and life www.tate.org.uk تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/27

(82)Natalia Goncharova: www.womenartists.info تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/27

استطاعت كريمة عبود أن "تُوثّق التاريخ الفلسطيني بعدستها. كما افتتحت أستوديو لتصوير النساء في "بيت لحم"، في زمن لم تَظهر فيه النساء حتى في صور جوازات السفر، وتمكنت من توثيق مرحلة النصف الأول من القرن العشرين للشعب الفلسطيني"[(83)].

هُناك القليل من البشر الذين يستطيعون أن يتركوا بصماتهم عَبر التاريخ، وكريمة عبود واحدة من هذه القلة. إنها امرأة أسطورة ذات نظرة مُستقبلية. تحدَّثت مع العالم بكاميرتها الخاصة قبل مائة عام.

8. إميلي كام كنجواري Emily Kame Kngwarreye(1910- 3 سبتمبر 1996م):

هي واحدة من الفَنّانات المُعاصِرات الأكثر أهمية في أستراليا، وأول امرأة تُواجه رجلًا أبيض، عندما كانت في العاشرة من عمرها، فقد كانت تعمل مع زوجها في رعي الغنم، وبدأت العمل على الساحة الفَنّية وهي في الثمانين من عمرها"[(84)].

لقد تَغيَّرت نظرة المجتمع بعد الإقبال الذي حدث على أعمال إميلي، "وتم الاعتراف بها وطنيًا ودوليًا. حيث اتسمت لوحاتها بالحيوية والنشاط، وعَبَّرت فيها عن: المناظر الطبيعية، ودورات المواسم، وتدفق مياه الفيضانات، والأمطار الغزيرة، وشكل النباتات"[(85)]، وقد كانت التجربة الأولى لإميلي كام "في عام 1977م عندما حضرت مع بعض النُسْوَة ورشة عمل بعنوان "**مجموعة الباتيك Batik Group**"،وكانت هذه هي المرة الأولى التي تتعامل فيها مع المواد الفَنّية والتقنيات غير الأصلية"[(86)]. "فيما بعد أصبحت إميلي من كبار الفَنّانات الأستراليات الناجحات في تاريخ الفن الأسترالي الأصلي المُعاصِر، وفي عام 1989م حصلت على بعض المنح الدراسية، وفي عام 1992م تَلقَّت زمالة الفَنّان الأسترالي الإبداعية، وهذه هي المرة الأولى التي يحصل فَنّان أصلي من السُود

---

(83) كريمة عبود أول مصورة عربية محترفة قبل 100 عام: www.artsgulf.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/28

(84)Utopia The Genius of Emily Kame Warreye: www.nma.gov.au تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/27

(85)The Encyclopedia of Women and Leadership in Twentieth-century Australia: www.womenaustralia.info تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/27

(86)Utopia The Genius of Emily Kame Warreye: www.nma.gov.au تاريخالدخولعلىالموقع: 2018/1/27

على هذه الجائزة المرموقة"[87]، وهذه الجائزة تُمنح لمن يُقدِّم مُساهمة كبيرة في التراث الثقافي للأمة، واعتبرت الجائزة اعترافًا من الدولة بجهودها الفَنّية التي قدَّمتها للمجتمع.

9. **اليزابيث كاتليت Elizabeth Catlett(15 أبريل 1915- 12 أبريل 2012م):** "هي أول امرأة أمريكية من أصل أفريقي تتخرج من مدرسة وزارة الخارجية. كانت حفيدة العبيد المُحررين، وكان صعب على امرأة سوداء في تلك الفترة أن تعمل فَنّانة"[88]. تقول اليزابيث كاتليت: "لطالما أردت لفَنّي أن يَخدم شعبي؛ ليعكسنا، ليتصل بنا، ليُحفّزنا، وأن يجعلنا على بيّنة من إمكاناتنا"[89].

إن اليزابيث قد اهتمت في أعمالها الفنية بالموضوعات المُتعلّقة بالعِرق والنسويّة، وحاولت إظهار نضال السُود في فَنّها، كما كانت تُنادي من خلال أعمالها "للدعوة إلى التغيير الاجتماعي في الولايات المتحدة الأمريكية، وتَصويرها للتجربة الأفريقية الأمريكية في القرن العشرين، كما ركزت على الخبرة الأُنثَّوية"[90].

تَخرّجت اليزابيث من جامعة "هوارد Howard University" ، "وهي أول طالبة حصلت على الماجستير في النحت من جامعة ولاية "أيو Iowa University" الأمريكية، وفي عام 1946م مُنِحت الزمالة وسافرت إلى "المكسيك"، وعملت فيها لمدة عشرين عامًا رئيس قسم النحت في "المؤسسة الوطنية للفنون الجميلة **National Autonomous University of Mexico City**" منذ عام 1958م، وقَدَّمت خمسين معرضًا مُنفردًا لمنحوتاتها، وحصلت على الدكتوراه الفخرية من جامعة "بيس ليجندس Pace Legends"، وجائزة الفن من شيكاغو"[91].

إن اليزابيث حاولت أن تُوّصل رسالة للبشرية ذات عُمق من الأمريكان الأفارقة للعالم، تدعو فيها إلى القيم والفضائل وتُشجع على الشعور بالإنسانية بين جميع البشر؛ فأصبحت من أبرز النَحّاتين البارزين في التعبير السياسي الأسود.

10. **انجي أفلاطون (16 أبريل 1924- 17 أبريل 1989م):**

---

(87) Ibid: تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/27

(88)Elizabeth Catlett: www.artnet.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/27

(89) Elizabeth Catlett: www.artsy.net تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/27

(90)Elizabeth Catlett: www.mmwa.org تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/27

(91) Elizabeth Catlett: www.blackpast.org تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/27

"هي أول النساء اللواتي التحقن بكلية الفنون في جامعة القاهرة في بداية الأربعينيات، وقد تَدَّربت على يد الرسّام والمخرج السينمائي "كامل التلمساني" (1917-972م)، الذي كان يَهتم باتجاهات الفن الحديث، فانضمت إلى جماعة "الفن والحرية" التي أسسها عام 1939م، وتأثَّرت بالنزعة السريالية"[92].

تقول انجي: "لقد رفع التلمساني عني حجرًا ثقيلًا، أزاح من أمامي سدًّا قويًا. كان يخنق تفكيري، ويئد شعوري، وكانت مفاجأة التلمساني أمام هذه الشُحنة القوية من التمرد والرغبة العارمة الصادقة في التعبير بالرسم التي تَتَمّكن من فتاة تنتمي إلى البرجوازية"[93].

في 8 يناير 1958م أصبحت انجي عضوًا قياديًا في الحزب الشيوعي المصري، الذي نتج عنه اعتقالها في مارس 1959م، وسُجنت لمدة أربع سنوات ونصف. يقول الفنان عز الدين نجيب عن هذه الفترة، كما ذكرت انجي: "تَعلّمت بالسجن أكثر مما تَعلّمته خارجه، ومارست حريتها وهي بداخله بطريقةٍ فَذّة. رسمت السجينات في حالاتهن وتحليلاتهن المختلفة، فُرادى وجماعات. رسمت من خلال نوافذ العنبر المُطل على النيل، المراكب التي تحمل بلاليص الفخار وأشرعته المُعَبّأة بنسائم الحرية، ورسمت الصيادين والمراكبية والجَمَّالين الذين تحملهم تلك المراكب، وتلك كانت أجنحتها الخضراء للتحلُّق بعيدًا نحو عالم الحرية المفقودة والحياة الرحيبة"[94].

استطاعت انجي أن تجعل من فَنّها رسالة سامية، وهي التعبير من خلاله عن الكادحين، ورسمت بالألوان آلامهم وأحلامهم، "وكانت تؤمن بالأفكار النسويَّة وتمزجها بالشيوعية، فكتبت قبل اعتقالها مقالتين:**الأولى** بعنوان "80 مليون امرأة معنا" عام 1948م، والذي كتب مقدمته لها عميد الأدب العربي الدكتور/ طه حسين. **والمقال الثاني** بعنوان "النساء المصريات" عام 1950م، وهي تحليل لقمع النساء والأمة معًا"[95]، وكلتا المقالتين

---

(92) موقع شخصيات وملامح انجي أفلاطون، تاريخ الدخول على الموقع: 2018/2/10

(93) مذكرات انجي أفلاطون، تحرير وتقديم: سعيد الخيال (الكويت ، دار سعاد الصالح، 1993) ص29

(94) عز الدين نجيب: لوحات انجي أفلاطون ووهج يضيء ولا يحرق (مجلة أدب ونقد، العدد 47، مصر، مايو يونيو 1989) ص17

(95) انجي أفلاطون المتمردة التي حولت سجن النساء ببؤسه إلى مرسم كبير يفوح أملًا: www.pinterest.com تاريخ الدخول على الموقع: 2018/2/10

كانتا تحت عمود بعنوان "المرأة نصف المجتمع"، ويُقال إنها هي صاحبة هذه المقولة الشهيرة.

إن الفن لا يمكن أن ينفصل عن الحرية، بل هو تعبير عن آلام وأحلام الشارع، والفنان الحق بفضل عقله الحر ورُوحه المتمردة يستطيع أن يُعبّر عما يُعانيه الآخرون في أعماله، وهذا ما فعلته انجي أفلاطون؛ فمزجت بين المشاعر والأفكار عَبر الألوان لِتخلق عالمًا موازيًا نرى من خلاله ما لا تلتقطه أعيننا في زحام الحياة.

إن أعمال انجي "قد أظهرت أنها فنانة استثنائية ومن طراز فريد يجعلها من أعظم فَنّاني التاريخ المصري الحديث. حيث تستطيع أن تُكوّن صورة حقيقية عن تاريخ مصر المضطرب في منتصف القرن العشرين بفضل أعمالها"[96].

إن الرسم عند انجي أفلاطون هو التعبير الوحيد والصادق للتعبير عن المجتمع والذات، ولقد تركت أكثر من ثمانين عملًا من أعمالها، وفي عام 1985م حصلت على وسام فارس للفنون والآداب من وزارة الثقافة الفرنسية، وفي عام 1959م حصلت على الجائزة الأولى في مسابقة المناظر الطبيعية، وفي عام 1956م حصلت على جائزتين من صالون القاهرة"[97].

الخاتمة:-

يُمكن إجمال أهم نتائج البحث في النِقاط التالية:-

1. لقد عاشت المرأة مُضطهَدة ومُحاطة بالذل والمهانة والظلم والاستعباد بمختلف ألوانه وأشكاله على مر التاريخ، فهل نستطيع ان نقول عنها انها كانت تعيشوهى فى حقيقه الامر مجرد جسد بلا شعور ولا هويه ولا ايدولوجيا هكذا استطاع المجتمع الذكورى عبرتاريخه ان يقتل ما بداخلها من احلام ولم يترك لها الا آلامها واصبح شغله الشاغل هو ان لا يُترك لها ولا مجال واحد تستطيع أن تُبدع فيه وأن تُظهِر موهبتها. فكان إقصاء المجتمع لها بلا مُبرر علمي أو منطقي أثره البالغ في جعلها تَشعر بالقهر؛ وبذلك أصبحت ضحية

(96)موقع شخصيات وملامح انجى افلاطون ، تاريخ الخول على الموقع : 10/2/ 2018

(97) نادية رضوان: انجي أفلاطون، موسوعة متحف للفن الحديث والعالم العربي www.encyclopedia.mathaf.org.qa تاريخ الدخول على الموقع: 2018/1/26

للعنصرية والقسوة والحرمان الذي أحاط بها، ورغم كل ذلك فقد كانت تَدور حولها كل الإشكاليات والنظريات والجدل الذي لم ولن ينصفها، وتم عن عمد تجاهل الكثير من حقوقها؛ وبذلك انعزلت عن المجتمع، وكان للعادات والتقاليد دور في ذلك.

2. كان هناك شبه إجماع من الفلاسفة على احتقار المرأة وفكرها ووضعها في مكانة مُتدنية، والعمل على التقليل من شأنها. كانت نظرتهم لها على أنها ذلك المخلوق الضعيفالذى ليس لديه ادنى عقل تُفكر به، لانها تُفكر بعاطفتها، كما أنها إن حاولت التفكير فسيكون تفكيرها محدود؛ لأن عاطفتها وانفعالاتها يُسيطران عليها. وأصبحت تلك العِبارات مُتوارثة على مدار التاريخ؛ فكانت عند اليونان من المخلوقات المنحطة، وكان المجتمع الذكوري يُعاملها معاملة غاية في المهانة والاحتقار؛ فليس لها حق في حرية التعبير، ولا في المشاركة في النشاطات السياسية والاجتماعية، ولا لديها الحق في التعليم أو تَعلُّم الأدب أوالفنون أو الثقافة.

3. أما عند المسيحين الأوائل، فلم يختلف الوضع عن سابقيهم. فكانت المرأة تُوضع في نفس المكانة المُهينة، وكان لمقولة "إن المرأة أصل الخطيئة" أثرها البالغ في تشكيل النظرية المسيحية، وقد حدث ذلك في فترة عصر الآباء ثم في العصور الوسطى. وكان للقديس أوغسطين والقديس توما الأكويني نفس الموقف الرافض والمُعارِض لها والمخالف لتعاليم الديانه المسيحيه. حتى جاء فيلسوف التشاؤم الأكبر في العصر الحديث "شوبنهور"، وهو من أشهر كارهي المرأة؛ فقد حَقَدَ على النساء كلهن بسبب أمه، فجعل المرأة منبع الشرور، وكان لآرائه تأثير كبير على تلميذه "نيتشه"، الذي صار على دربه وردد جميع آراؤه، بل وزاد عليها عداءً. ومن المُلاحظ أن الفلاسفة على مر العصور إذا طُلِبَ منهم أن يتجادلوا في موضوعٍ ما، لن تجد اتفاقًا واحدًا على الرأي فيما بينهم، إلا المرأة؛ فقد كانت هي الموضوع الوحيد الذي أجمع عليه أغلب الفلاسفة، إلا قلة منهم، في وضعها في مكانة أقل من مكانة الرجل: فكريًا وعلميًا واجتماعيًا.

4. لكننا لا نستطيع أن نُنكر أن الفيلسوف "أفلاطون" كان له موقفٌ مُغايرٌ لمُعاصريه ولمن سبقه من الفلاسفة وأيضًا لأستاذه سقراط. فقد طالب بوجوب منح المرأة اليونانية حريتها؛ لِتنهل من الثقافة والعلوم، وحتى تَتمّكن من أداء واجبها تجاه أسرتها وبلدها، وتتساوى في المكانة مع الرجل رغم أنه كان يقصد من وراء ذلك خضوع المرأة إلى المجتمع الكبير، فقد كان يُظهر غير مايُبطن في أعماله؛ فمن يقرأ اقواله يظن أنه مناصر للمرأة،

ومن يتمعن في العبارات يكتشف أنّ له أهدافًا أخرى تضاعف من تقيدها. معنى هذا أن الاختلاف بين الرجل والمرأة عنده كان اختلاف لفظيًّا فقط. أما الفيلسوف "جون ستيوارت مل" فقد قَدَّم صورة مُغايرة لسابقيه؛ أنصف فيها المرأة وطالب بفتح مجالات جديدة لها في المجتمع، حتى يُعلّي من شأنها، وقد وَقَفَ ضد الرجال الذين يُريدون للمرأة أن تكون جاريةً للرجل بإرادتها، ولِهذا استخدموا كل الأساليب لاستعباد عقل المرأة.

5. ظهرت الحركة النسويَّة مع تطور الفكر الإنساني، وكانت تدعو إلى المساواة بين الرجل والمرأة. واقتحمت المرأة مجالات كانت بالأمس القريب حكرًا على الرجل فقط. ففي أوروبا وبفضل نضال الحركات النسويَّة، حصلت المرأة على الكثيرٍ من حقوقها، هذه الحقوق تختلف من مجتمعٍ لآخر في جميع أنحاء العالم، وذلك حسب كل مجتمع وثقافته ومدى حصول المرأة فيه على أي قدر من الحرية، وكذلك حسب رد الفعل الذكوري تجاهها، الذي يقف أمامها موقف المُعارض والمُعيق. وإني أرجو أن يأتي اليوم الذي تحصل فيه المرأة العربية على جميع حقوقها وتتساوى مع الرجل، وتصبح مثله في المجتمع. فإن هذا التميز ما هو إلا خلل تاريخي، وقد آن الأوان لتغييره عَبر التعليم والثقافة والفنون.

6. إن المرأة من خلال محاولاتها الفنية أرادت أن تتساوى مع الرجل في المجتمع؛ ولذلك قاومت الاضطهاد وعدم الاعتراف بها، واشتغلت بنشاطٍ ودأب مُلفت للنظر، فقدَّمت أعمالًا فنية راقية، ولكن بسبب موقف المجتمع الرافض لها، ورفضه لدخولها المجال الفني؛ جعلها تُقاوم وتُصِرّ على عدم كبت إبداعها وإخراجه إلى النور. فقد وصل الأمر بهن بأن كن يوقعن باسم أحد الفنانين الذكور المشهورين، حتى جاء اليوم الذي تم فيه معرفة الحقيقة، وذلك بفضل "حركة الفن النسويّ" التي كشفت ذلك، ومن هنا بدأت تأخذ الفنانة مكانها الحقيقي حتى بعد وفاتها بسنواتٍ طويلة؛ لأن ما قامت به من إبداعات فنية لها، هو تعبير عن محاولةٍ منها لتقديم ذاتها إلى المجتمع الذي كان يرفضها، ولكن بشكلٍ جديد لم يتم اكتشافه، نتيجة عدم اعطائها حريتها؛ فحاولت، وخصوصًا المبتدئات تاريخيًا، ترسيخ ذاتها وهويتها الفنية.

قائمة المصادر والمراجع:-

أولًا: المصادر المترجمة إلى العربية:-

1. توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الأكويني، الجزء الخامس، ترجمة: الخوري بولس عواد (بيروت ،المطبعة الأدبية، 1881).
2. جون ستيوارت مل: استعباد النساء، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1998).

3. فريدرك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس (الاسكندريه ، مطبعة جريدة البصير، 1938).
4. فريدرك نيتشه: ما وراء الخير والشر، تباشير فلسفية للمستقبل، ترجمة: جيزيلا فالور حجاز، مراجعة: موسى وهبه (بيروت ، دار الفارابي، 2003).
5. فريدرك نيتشه: إرادة القوة، ترجمة وتقديم: محمد الناجي (المغرب ، أفريقيا الشرق، 2009).
6. ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد السادس عشر، ترجمة: محمد بدران (القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1964).

ثانياً: المراجع العربية:-

1. ابتهال عادل إبراهيم الطائي: تاريخ الإغريق منذ فجر بزوغه وحتى نهاية عصر الإسكندر المقدوني (عمان ، دار الفكر ناشرون وموزعون، ط1، 2014).
2. إبراهيم عناني: إبداع المرأة (الاسكندريه ، كواكب زاهرة في الأدب والصحافة، مركز الإسكندرية للكتاب، 2005).
3. د/ إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة (القاهرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995).
4. د/ إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو والمرأة (القاهرة، دار الكتب المصرية، 1995).
5. د/ إمام عبد الفتاح إمام: كانط والمرأة (القاهرة، دار الكتب المصرية، 2011).
6. باسِمَة كيَّال: تطور المرأة عبر التاريخ (بيروت ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1981).
7. سيف النصر علي عيسى، أبو حسام الدين: المساواة بين المرأة والرجل بين الإسلام وافتراء الملحدين (القاهرة، دار اللؤلؤة للنشر والتوزيع سلسلة الرد على أعداء الإسلام، د.ت).
8. عبد الودود شلبي: حوار بين عبد الله وعبد المسيح (جدة ، الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1993).
9. عفيف عبد الفتاح طباره: روح الدين الإسلامي، عرض وتحليل لأصول الإسلام وآدابه وأحكامه تحت ضوء العلم والفلسفة (لبنان ، دار العلم للملايين، ط28، 1993).
10. عماد الدين الجبوري: دراسات في المنطق والفلسفة (لندن ، إي كتب، 2014).
11. كامل محمد عويضة: شوبنهور بين الفلسفة والأدب، سلسلة أعلام الفلسفة (بيروت ، دار الكتب العلمية، 1993).
12. د/ مصطفى النشار: مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون، قراءة في محاورتي الجمهورية والقوانين (القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، 1997).
13. محمد فريد وجدي: الإسلام دين عامر خالد، تحليل دقيق لأصول الدين الإسلامي تحت ضوء العلم والفلسفة (القاهرة، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، 1932).
14. مذكرات إنجي أفلاطون، تحرير وتقديم: سعيد الخيال (الكويت ، دار سعاد الصالح، 1993).
15. نظاف عساف: مدخل إلى حقوق الإنسان في الوثائق الدولية والإقليمية والأردنية (عمان ، مركز عمان لدراسات حقوق الإنسان، ط1، 1999).

ثالثاً: المراجع المترجمة إلى العربية:-

1. ارنست باركر: النظريات السياسية عند اليونان، ترجمة: لويس إسكندر، مراجعة: محمد سليم سالم (القاهرة، مؤسسه سجل العرب، 1966).
2. سوزان ألس واتكنز، مريزا رويدا، مارتا رودريجوز: أقدم لك الحركة النسوية، ترجمة: جمال الجزيري، مراجعة علمية: شيرين أبو النجا، مراجعة وإشراف وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005).
3. مينيكه شيبر: المكشوف والمحجوب من خيط بسيط إلى بدلة بثلاث قطع، ترجمة: عبد الرحيم يوسف (القاهرة، دار صفصافة للنشر والتوزيع والدراسات، 2017).

رابعاً: المراجع الأجنبية:-

1. Alison Jagger: Feminist Politics and Human Nature (Rowman and Little Held Publishers, Inl, 1983).
2. Chris Beasley: What Is Feminism? An Introduction to Feminist Theory (Sage, Publications Ltd. London. 1999).
3. Elizabeth Ann Clark: Reading Renunciation, As. Epicism and Scripture in early Christianity (Princeton University Press, New York, 1999).
4. Elizabeth Spelman: Aristotle and Politization of the soul in discovering reality, ed By: Sandra Handing.
5. James Donald Son: Woman Her Position and in Fluence in Ancient Greece and Kome and Among the Ely Christians (University Press of the Pacific, New York, 2004).
6. Maggie Humm : The Dictionary Of Feminist Theory, Second Edition, Ohio State (University Press, U.S.A,1990)
7. Nina Baym : Feminism and American Literary History Essays (Rutgers University Press , New Jersey , 1992)
8. Nickolas Pappas, Mark Zelcer: Politics and Philosophy in Plato's Menoxenias(Education and Rhetoric " Myth and History" Fist Published ,Routledge , New York,2015)
9. Peter Brown: Augustine of Hippo, A biography (University of California Press, Los Angeles, 1967).
10. Philip Lyndon Reynolds, Joh Witte: To Have and To Hold, Marrying and its documentation in Western Christendom (400- 1600) (Cambridge University Press, New York, 2007).
11. Philipp's Wiener: Dictionary of History of Ideas, Vol 4 (Oxford Academic, New York).
12. Robert Martin's: Feminist Museum of contemporary Art (Way back Machine, Los Angeles, 1997).
13. Shepherd Brathwaite Kitchen: A history of Divorce (Chapman Hall ltd, London, 1912).

14. Sliver Seymour: Dutch painting 1600- 1800 Pelican History of Art (Yale University Press, New York, 1973).

خامساً: المجلات:-

1. ليندا جين شيفرد : أنثويه العلم ، العلم من منظور الفلسفه النسويه ، ترجمه يمنى طريف الخولى (الكويت ، عالم المعرفه ، العدد 306، 2004)
2. عز الدين نجيب: لوحات إنجي أفلاطون ووهج يُضيء ولا يحرق (مصر ، مجلة أدب ونقد، العدد 47، مايو يونيو 1989).
3. مجلة الوعي الإسلامي ثقافية شهرية، السنة التاسعة، العدد 197، غرة محرم 1393هـ، 4 فبراير 1973م (الكويت ، تصدرها وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية،1973).

سادساً: معلومات مُستقاة من شبكة المعلومات الدولية:-

1. أنطوان جوكي: معرض "هن" الباريسي ضم أسماء عربية. "عين" المرأة ساهمت في ثورة الفن الحديث، 2 يوليو 2009، العدد 16890 www.alhayat.com
2. د/ تارا إبراهيم: رودان وكلوديل والعشق القاتل (الكاردينيا مجلة ثقافية عامة، 5 أكتوبر 2014) www.algardenia.com
3. رشا صالح: كاميلكلوديل بين مصح العشق وإبداعات النضوج www.maaber.org
4. طاهرة عامر: إطلالة على تيارات نسويَّة ومرأوية في الغرب، 21 ديسمبر 2013www.lahaonline.com
5. عبد الرحمن ناصر: ما هو مفهوم النسوية؟ 3 سبتمبر 2014 www.sasapost.com
6. عمر شطناوي: أقوال سقراط، 1 نوفمبر 2015www.mawdoo3.com
7. لطيفة الدليمي: النحاتة كاميل كلوديل: خسارة مبدعة في ظل الحب والجحود، 2013/11/5www.narjesmag.com
8. لمياء يسري: اليونانية سافو صاحبة أول مدرسة للشعر أم للشذوذ الجنسي؟ 10 مارس 2018 www.elmwatin.com
9. ملده العجلاني: هوية الأنثى اليوم في الفن المعاصر(الحوار المتمدن، 2016/4/26) www.ahewar.org
10. نادية رضوان: إنجي أفلاطون، موسوعة متحف للفن الحديث والعالم العربي www.encyclopedia.mathaf.qa
11. نادية ليلى عيساوي: تيارات الحركة النسوية ومذاهبها (الحوار المتمدن، العدد 85، 2002/3/9) www.ahewar.org
12. وليد يوسف عطو: موقف آباء وفلاسفة المسيحية من المرأة (الحوار المتمدن، العدد 3814، 2012/8/9) www.ahewar.org
13. ياسمين نمير: المرأة في الفن الكلاسيكي ما بين التهميش والعري، 12 نوفمبر 2017 www.nasawyia.com
14. الموسوعة العربية: النسويَّة Feminism المجلد العشرون، ص656 www.arab-ency

15. إنجي أفلاطون المتمردة التي حولت سجن النساء ببؤسه إلى مرسم كبير يفوح أملًا www.pinterest.com
16. اللوحات الجدارية في كهوف العصر الحجري إبداعات نسائية، 2013/10/15 www.arabic.rt.com
17. السيرة الذاتية والفن عند ارتيميسا جينتيليشي www.arthistoryarchive.com
18. سافو (ملكة اليزبيان الأولى، 12 يوليو 2008 www.q8lesbian.blogspot.com
19. شخصيات وملامح إنجي أفلاطون.
20. قصائد من ديوان سافو (ربة الفن العاشر)، ترجمة وتقديم: أشرف أبو اليزيد، 1 أبريل 2000 www.nizwa.com
21. www.wikiwand.com
22. كريمة عبود أول مصورة عربية محترفة قبل 100 عام www.artsgulf.com
23. www.newworldencyclopedia.org
24. www.geroum.net
25. Arare opportunity to discover Natalia Gorchakov's exceptional art and life www.tate.org.uk
26. Elizabeth Catlett www.artnet.com
27. Elizabeth Catlett www.artsy.net
28. Elizabeth Catlett www.mmwa.org
29. Elizabeth Catlett www.blackpast.org
30. Edmonia Lewis www.edmonialewis.com
31. Edmonia Lewis www.blackisrealybeautiful.wordpress.com
32. Judith Leyster www.britannica.com
33. Natalia Goncharovawww.womenartists.info
34. Utopia The Genius of Emily Kame Warr eye www.nma.gov.au
35. The Encyclopedia of women and leadership in twentieth- century Australia www.womenaustralia.info

ديوان "المشاهد" لأحمد نبوي قراءة في آليات الإبداع

Diwan "viewer" for Ahmed Nabawi read in the mechanisms of creativity

د. راضي جلال عبد الحفيظ*

كلية الآداب، جامعة الطائف،دولة السعودية

****

تاريخ الإرسال:2018/12/17 تاريخ القبول:2019/01/23 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

ملخص:

تقوم فكرة البحث على رصد التشكلات التي اتبعها الباحث في بناء خطابه الشعري وهي التي عكست امتياح الشاعر من مشارب عدة وارتياده مناحي كثيرة في سبيل توفير امكانات تضفر الدلالة وتظهرها ، فالسير على وتيرة واحدة في صوغ وتشكيل الخطاب الشعري قد لا يتماشى مع احتياجات المتلقي المعاصر الذي ما عاد يتذوق النص كما كان ؛ ربما بسبب ما أطبقت عليه الحياة من متاعب وانشغالات ، الأمر الذي كلن لزاماً على المبدع أن يرد اليه المتلقي ردا جميلا إلى خطاباته ، ومن ثمّ حشد في نصوصه آليات تبعث التجديد في نفس المتلقي ،ومن ناحية أخرى كلما عدد المبدع طرقه وآلياته في تكوين خطابه كلما تكشفت الدلالات وانبجست تحت قلمه .

وفي هذه الأوراق كشفت عن طرق انتاج الدلالة عند المبدع وهي (السردية – التشكيل البصري – الدرامية)وغيرها.

كلمات مفتاحية: السردية، الدرامية، التشكيل البصري، التشكيل

Abstract:

The idea of research is to monitor the patterns followed by the researcher in the construction of his poetic speech, which reflected the poet's enjoyment of many walks and walks of many walks in order to provide possibilities to encode and show significance, , A single pace in the formulation and formation of the poetic discourse may not be in line with the needs of the contemporary recipient who no longer

tasted the text as it was; perhaps because of the life of the troubles and concerns, which is necessary for the creator to respond to the recipient a beautiful response to his speeches, And then mobilize in its texts mechanisms that inspire renewal in the same recipient, and on the other hand whenever the creator of his methods and mechanisms in the composition of his speech whenever revealed signs and entangled under his pen.

Keywords:
The narrative,Drama, Optical configuration,Formation

*أستاذ مساعد، بكلية الآداب جامعة الطائف،دولة السعودية.

مقدمة

قراءة الشعر مغامرة قد تكون غير مأمونة الجانب خاصة عند النصوص المتميزة في إبداعها، وعند قراءة الشعر الحديث خاصة؛ لأن المبدع يوظف فيه آليات كثيرة طلبا لإنتاجالدلالة، واعتقد أن دور المتلقي بات صعبا بعدما أصبح النص صعب المراس في ضوء تلك الوسائل التي يضمنها المبدع نصوصه ، وفي ضوء ما تقدم نحاول قراءة ديوان المشاهد لأحمد نبوي كاشفا – قدر الطاقة – عن بعض هذه الآليات.

بالنسبة للديوان يكاد يتسم بالوحدة العضوية من خلال تناوله لموضوع واحد ، حيث نجده ينصب على أمور بعينها وأماكن خاصة فهو يعنون ديوانه" بالمشاهد "وهو عنوان مراوغ عام يخبر المتلقي انه يضم الكثير والمتنوع ، ثم يقوم الشاعر بعملية اختزال لها من خلال تركيزه على "مشاهد من مخيم اللاجئين" الذين جذبت مشكلتهم أنظار العالم وعقول المبدعين ، مضمنين مع الرصد رؤيتهم الخاصة لها من خلال التعبير عنها بتوفير الإمكانات التعبيرية الدالة عن تلك التجارب من ألفاظ وعبارات وصور تنقل الحمولات النفسية لهم ،كما يعبرون بها عن انعكاس تلك القضية على نفوس اللاجئين ورصد ما يعانونه ويرزحون تحته من أغلال العدوان ،ناعين صمت العالم تجاه قضيتهم .

وعن آليات الرصد لتلك المشاهد نلاحظ أن نبويا يوظف الكثير من هذه الاليات ومنها:

تقنية السرد: حيث يقوم المبدع بدور الحاكي لما يحدث؛ انطلاقا من قيمة هذه الالية في التأثير، وما رسخ في الوجدان العربي من ميل للحكي، فنراه يتكئ عليها ، وذلك بضم أجزاء المشهد إلى بعضها ؛ حتى تكتمل القصة لنهايتها ،كما في مشهد "لاجئان" فيقول :

شيخٌ وسيدةٌ مسنة

يتوكآن ِعلى زمانٍ مائلٍ

يتوكآن على الأصيلْ

لم يبق من عمريهما

إلا القليلْ

زرعا الحياةَ محبةً

في فسحة العمر المديدِ

وأنشآ بيتاً صغيرْ

في لحظةٍ

نسفت براكينُ المدافعِ

والصواريخُ الشريدة ُ

زرعة ، العمر الطويل

ففي هذا المقطع نلاحظ اشتغال السرد على النص، والشاعر يوظف تقنية الحكي لما فيها من أثر فعال لجذب انتباه المتلقي، وكونها آلية متجذرة في وعي الجماعة، وكأي سارد يبدأ بالتقديم لجو القصة ، ويحدد شخصياتها :شيخ وسيدة مسنده ، تفلت منهما الزمن وأصابهما الوهن ولم يبق إلا الأصيل الذي ينم عن نهاية النهار ، وفي شبابهما عملا وكدا ، وكونا بيتا ،ولكن الحرب أتت على ما ادخرا للزمن من مأوى ، ونجد دلالة كلمة" في لحظة " لتعكس سرعة الانهيار الذي أصاب حصيلتهما في الحياة ، ليجدا نفسيهما في العراء ،

وفي مشهد آخر نراه يرصد لنا مأساة من مأس الحرب التي لا تبقي ولا تذر، في وصف الطفل الرضيع فيقول :

في اليوم الأولِ

بين أنين الطرقات

ظل هلوعاً

يصرخ ،

يتخبط ، في سيقان ٍ تبكي

يبكى

تتبادر، من فمه الكلمات

فيغيب ، عن الوعي قليلاً

ويفيق ،

ليعود لسيرته ِ الأولى

***

في اليوم الثاني

جلس حزيناً يتأمل ،

- اشرب ،

لا يشرب

- كل ،

لا يأكل

***

في اليوم الثالث

لم يسل الحزن ، على الطرقات

لم تنتفض الأرض ،

ولم تبك السموات

حين تعالى صوت " مبحوح "

يعلن ،

أن الطفل ـ الصارخ ـ

مات

للطفولة حقوق كثيرة ومعروفة لدى المجتمع من توفير الأمن والرعاية وشتى الاحتياجات التي يطلبها في حياته ، والإحساس بالآم الطفل محرك ومثير للمشاعر ومدعاة للتألم والحزن ، ويسمع الناس عن سقوط ضحايا كثيرين ، ولكن عند سقوط طفل فإن المشاعر تهيج وتتوالى الاستنكارات ويكثر الشجب ، وأحمد نبوي في خطابه الشعري يعكس صورة طفل يبكي في إحدى المخيمات ، ناقلا مأساته عبر مراحل ، تتصاعد فيها مشكلته ،في اليوم يصرخ الطفل نتيجة لاستنكار الذوات له ، وشعوره بالفقد والتشيؤ ، ويضيع وسط صخب الآخرين ، ويضيع صوته وسط هذه الأصوات التي تصرخ ، ولا من مجيب ، وفي اليوم الثاني ينكفئ الطفل على نفسه متأثرا بمشاعر الفقد التي مورست عليه وأحس بها من قبل الآخرين نتيجة لانشغالهم بقضيتهم – تاركا ما يقدم له من مقومات الحياة التي عزف عنها ، ونتيجة لذلك يأتي التصعيد والنتيجة المحتومة لذلك الشعور الآسيان وهو الموت غريبا ، ولم يحدث تجاوب من أي نوع فلم يرث له أحد ولم تنفعل مظاهر الطبيعة بهذا الحادث الأليم ، بل ظلت جامدة باردة لا ،واعتقد أن هذا الصوت يجسد استغاثة اللاجئين وسط المجتمع الذي لا يصغى لهم ، غير عابئ بهم ، فهو يؤسس ترميزيا لهذا الضياع والفقد اللذين تعانيهما الذوات العربية وسط المجتمع .

ونلاحظ من خلال المشاهد السابقة سيطرة الحكي والسردية على شكل الخطاب، واعتقد أنه أسلوب مناسب لعرض المشاهد محاولا جذب انتباه المتلقي واستثارته لمضمون هذا الحكي.

ومن الآليات التي وظفها نبوي في خطابه:

الدرامية، وهي تقنية انتقلت من مجال المسرح إلى مجال الشعر ، حينما انفتح الشعر على الفنون الأخرى ، وتداخل الأنواع ، والسمات الدرامية التي وظفها الشاعر متنوعة تدل على ثراء الخطاب وتعدد فنياته منها : شيوع الحركة في القصيدة مثل قوله في قصيدة الطفلة الأم :

وعلى وثير فراشها

حضنت عروستها

ونامت

كالملائكة ِ الصغار

لكنها

مفزوعةً

قفزت على صوت الدمار

هجم العساكرُ كالجراد ِ

على سكِيْنة ِ أهلها

هجموا كغوغاء التتار

نفثوا بأفواه الشوارع حقدهم

والنار من دارٍ

لدارْ

فتلملمتْ

حضنتْ أخاها

– ذاهلاً –

وتباعدت

لاذتْ

– كما لاذ الجميع –

إلى الفرار

ساروا بهم نحو المخيم ِ

والعيون معلقاتٌ

فوق قريتهم

تحملق فى البوار

والطفل،

– من رعب ٍ –

ينهنه فى جنون

عيناه فى كل العيون

دخل المخيم

– مذعنا –

والذل معقودٌ على طهر الجبين

وبرحمة الأم التي

كمنت بفطرة ِ أخته ِ

مالت عليه ِ

واحتوته فى حنايا صدرها

مفجوعةً تبكى

تحاول أن تجاذبه الحوار.

تعكس القصيدة حالة الطفلة وهي تمارس طفولتها البريئة ، ويعكس فعل اللعب مدى البراءة التي تعيشها ، وانغماسها في هذه الممارسة الفاعلة ، المنجذبة بالكلية فيها ، ذاهلة عمّا سواها ، وفجأة دوت المدافع ، فاتجهت لتحاول فعل الخلاص المحتم لأخيها من هذا القصف ، وتحمله وهو غير عابئ بما يحدث حوله ، متيقنة بأن فعل اللعب الحالم الرومانسي قد انتهي وعليها أن تمارس الأفعال الواقعية وهو إنقاذأخيها من الموت المحقق ، وتقوم بهذا العمل تاركة ذاتها الحالمة لتتحول إلى ذات أخرى مفجوعة مهتمة والذل معقود على طهر الجبين تلك الصورة المفجعة التي تنقل لنا حالة التي كانت طفلة لتتحول بفعل الغدر إلىأم تحمل همومها وأخيها ، ونجد الشاعر قد استفاد من توظيف دلالات الأفعال الموجودة في النص مثل (قفزت – لملمت – ساروا - هجموا – تباعدت – مالت – احتوت – كمنت) التي تشيع الحركة في جنبات النص وتضفي عليه حيوية مشعرة المتلقي بمدى الحيرة والقلق اللذين يكتنفان تلك الذات الحائرة ، كما تعكس وحشية فعل العدوان في المخيم ، ومن الآليات الدرامية التي وظفها المبدع الحواركما في قصيدة رضيع على الرصيف يقول:

- أكلكم لم تعرفوه ؟!

- من أمه ، ؟!
- ومن أبوه ؟!
- هل مات – فيمن مات – أهله سدى ؟!
- هل ضل – فيمن ضل – حاضنوه ؟!
- هل أخته ، فيمن أصيب ؟!
- هل أخوه ؟!
- إذن دعوه نائماً
- دعوه
- لا تفزعوا عيونه ،
- لا تزعجوه

الحوار سمة من سمات الدراما ، وظفها الشاعر المعاصر لتنقل حمولات نفسية تمور بها نفسه ، وهو آلية تكشف عن حيوية الخطاب ومدى تأثيره في المتلقي مشعرا إياه بمدى أهمية الموضوع الذي وظف من أجله الحوار ، ففي النص نجد الرضيع الملقى بالطريق ، وهو نتاج غياب الوعي الجمعي عما يحدث في الأرض من خراب ودمار وتشريد ، وفجاعة الدمار لم تنس الناس مصيبة الرضيع وتشريده ، ودار الحوار بين الواقفين عن أصله ، عائلته ، مسكنه ، والكل تكتنفهم الحيرة ، ويشملهم الحزن المروع ، ويدور السؤال الراعف عن مصير ذلك الرضيع الذي يرمز للذات الحائرة البريئة والإنسانية الضائعة ، والرحمة المفقودة ، وقد دهمتها الحرب ، وداستها أقدام الجنود ، فنجدالحوار جسم المشاعر الأسيانه تجاه الرضيع .

ومن الوسائل التي وظفها المبدع أيضا :

المفارقة التصويرية وهي تكنيك فني يلجا إليه المبدع ليقيم مقابلة بين مظهرين أو صورتين متقابلتين ؛ ليدل بها على فكرة ما ، وهي آلية وظفها احمد نبوي لينقل تصوره عمّا يدور حوله ، ومن الصور التي وظف فيها المفارقة التصويرية .

شيخٌ وسيدةٌ مُسِنَّه

يتوكآن ِعلى زمانٍ مائلٍ

يتوكآن على الأصيلْ

لم يبق من عمريهما

إلا القليلْ

زرعا الحياة ِ محبة ً

في فسحة العمر المديدِ

وأنشآ بيتا ً صغيرْ

في لحظةٍ

نسفت براكينُ المدافع ِ

والصواريخُ الشريدة ُ

زرعة ُ العمر الطويل ْ

تعكس الصورة حالتين للشيخ وللمرأة المسنة اللذين أدركهما الكبر بعدما قضيا من العمر عتيا ، فالحالة الأولى يشملها العمران ، والحياة ،والسكينة ، والهدوء ، والسكينة والمعايشة في الحياة واستثمار طاقتهما في فسحة العمر ، وفي لحظة مما يدل على سرعة الفعل تبدل الحدث وما كان تغير كل شيء وحل الدمار محل العمران ، وضاعت تحت وطأتها زراعة العمر ، فنرى الصورة لها جانبين :الأول عمران وسكون وهدوء ، والجانب الأخر خراب ودمار وتشريد ، الأمر الذي يعكس فعل المستعمر الشنيع بأهل البلاد .

وفي سياق أخر يوظف المفارقة التصويرية في قصيدة بعنوان مفارقة يقول :

فوق القرية ِ

كانت بسمة ُ طفل ٍ تسبح ُ

كان حمام ٌ

و ملائكة ٌ

و عصافير ْ

و دعاء مشوق ٍ

و تسابيح ٌ

و مواويل ْ

فوق القرية ِ

سقطت قنبلة ٌ

قنبلتان ِ

ثلاث قنابل

يعكس النص صورتين متقابلتين للقرية : الأولي تملاها الحركة والفرحة ولانطلاقة والبشروايمان ودعاء وأطفال تشيع البهجة والحركة ، وفي المقابل بعد العدوان بعد سقوط القنابل ، يترك المبدع مساحة كبيرة لتوقع ما يحدث ، وما يجرى لأهل القرية من دمار وخراب وتشريد وقتل ، فقامت المفارقة بدور إبراز الدلالة المستكنة خلف الكلمات الدالة .

ومن الآليات التي نجدها في الديوان والتي شكلت دلالات النص :

التعبير بجسد القصيدة ،

وهي طريقة يوظفها الشاعر ؛ ليعبر بها أيضا عمّا يهمه من موضوعات ، وهي آلية يقترضها من الرسم والفنون الجميلة ، حيث أصبح الشعر بوتقة صهر لأشكال جديدة تضمنتها القصيدة الحديثة لتخبرعن مضامينها المتعددة المعقدة ، والتي أفرزتها المدنية حول أفراد المجتمع ، وظهرت ما يسمى القصيدة التشكيلية ، التي يحاول الشاعر أن يوظفها كأداة للتعبير ضمن الأساليب الجديدة التي يبحث عنها ،حيث يكون هذا النوع من الكتابة ترجمة لما يشعر به ، واعتقد أنها تقوم بدوراللوحة الزيتية التي يشكلها الفنان ؛ ليبث أحاسيسه عبر الشكل الخاص الذي يبدعه

فنجده يقول في قصيدة فتاة الرصيف:

وحين داس السائرون فوقها

تفتّحت عيونها

لواقعٍ مخيف

فجففت دموعها

ولملمت أعضاءها

في

آخرِ

الرصيف

يعبر النص عن مأساة فتاة من ضمن الذين داستهم الحرب بأقدامها ، وفرار من الواقع المخيف الخانق ؛ لجأت إلى الحلم الذي يعتبر متنفسا ومعبرا وخلاصا لها ، فاستسلما له ، تتخيل الواقع الزاهي الملئ بالورد والود والسكينة ، وكل القيم التي افتقدتها في عالمها الواقعي ، وفجأة أفاقت على الواقع الأليم على أقدام الجنود ،جمعت أجزاءها المتناثرة

في الطرقات ، ونلاحظ الدلالة الكامنة من الرسم الذي شكله المبدع من كلماته حيث لم يجمعها في سطر واحد ، وإنما عبر عن بعثرة الأشلاء معنويا والتمزق الشعوري الملازم لها ، والاستلاب الذي تعانيه من خلال جعل الكلمات متفرقة بعيدة لإيحاء المتلقي بمدى فظاعة ما حدث لها .

وفي سياق آخر نجده يوظف هذه الآلية يقول :

مرى

مرى

انطلقى

وخذينى

لعصور ٍلم تتشكل ْ بعد

شطوط ٍليس لها من حد

لعلى إذ أتجول فيها

أعثر فيها على إنسان

أعثر

فيها

على

إنسان

المعاناة أصبحت سمة من سمات العصر الحديث، حيث الانهزامية النفسية والانسحاب ، والقلق ، والهلاوس ، ويتغيا الإنسان / المبدع عصرا تشيع فيه المحبة والسلام ، وعصور لم تتسم بالهدم والانهيار ، فنلاحظ مدى المكابدة التي يعانيها الشاعر ، ؛ لذالك يريد مكانا مثاليا ، تؤسس لقيم التعايش والسكينة ، والتجاوب مع الأخر ، ولكن أين ذلك الإنسان المتسم بصفات حميدة ؟ هل هو من أناسي العصر الذي يعيش فيه ؟ بالطبع لا فهذا الإنسان لا يملك ذلك الرصيد من القيم التي يحلم بها ، بل يبحث عن إنسان من الماضي البعيد الذي يملك تلك القيم ، وهذه الإنسانية ، لا يعرف ثقافة الدمار والتشرد ، وإنما هو يمتلك مخزونا من التعامل الحسن ، والتدين ؛ ليؤسس قيما جديدة يعيش الناس في ذراها، فنجد اتجاه الكتابة إلى الخلف عكس الاتجاه .

وفي صورة أخرىنجد ه يقول:

فوق القرية ِ

سقطت قنبلةٌ

قنبلتانِ

ثلاث قنابل

في هذه الصورة نلاحظ المبدع يوظف هذا التشكيل؛ ليجسد حجم المأساة وفظاعة الموقف ، وهول الحرب ، من خلال إلقاء القنابل على القرى والأحياء والناس ، فلم تكتف بواحدة أو اثنتين ، أو ثلاثة ، فقد رصد الشاعر لذلك الغشم بالقوة المفرطة ضد الإنسانية، من خلال الكتابة التي تصف ذلك في تصاعد للقوة ، ويدين هذا العصر الغشوم الذي لا يبقي ولا يذر.

وبعد هذه الإطلالة على ديوان المشاهد حاولت قراءته من خلال رصد آليات التشكيل المتنوعة التي تسلح بها المبدع ليقدم للمتلقي المعاصر صورة هذا العصر الغاشم ، تاركا لمن خلفي استكشاف آليات أخرى فعجائب الشعر لا تنقضي ، وقراءة القصيدة الحديثة لا تعطي معانيها لأول قارئ ، فهل من مجيب .

القصة القصيرة جداً في القرآن الكريم

The Very Short Story in the Holy Quran
Research Summary

د. محمد محمود كالو*

جامعة اديامان، دولة تركيا

****

تاريخ الإرسال:2018/12/21 تاريخ القبول:2018/12/30 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

ملخص:

ذكر الله تعالى لنا في القرآن الكريم قصصاً كثيرة، وهذه القصص جاءت متنوعة وأحياناً متكررة بأساليب مختلفة، وهي لم ترد في القرآن من أجل التسلية، وإنما للتدبر والتفكر، فالقصص وسيلة لتبليغ الدعوة وليست غاية، وكثير من هذه القصص تعالج قضايا الأمة ومشاكلها المعاصرة في يومنا وغدنا.

وفي هذا العصر الحديث ظهرت القصة القصيرة جداً، والرأي السائد أنها من إنتاج الأدب الغربي المعاصر، ولكن اتصاف النماذج القرآنية بالميزات الأساسية للقصة القصيرة جداً تجعلها بدايات لهذا الجنس الأدبي، بل تمتاز القصة القرآنية بالإيجاز غير المخل، وبالتعبير الصادق الناطق بالحق، حاملة بين طياتها مقاصد سامية.

كلمات مفتاحية: القصة القصيرة جداً، القرآن، خصائص، الجنس الأدبي.

Abstract :

In the Quran, God mentioned many stories to us, and these stories were varied and sometimes repeated in different ways. These stories are not mentioned in the Koran for entertainment, but for reflection and thinking. These stories are a way to reach to people they are not the purpose by themselves. Many of these short stories deal with issues of the Muslim people and their problems both contemporary and future .

In this modern era, the very story has appeared, and the prevailing

view is that it is the product of modern Western literature. However, the description of the Quranic verses in the basic features of the very short story makes it the beginning of this literary genre. Moreover, the Qur'anic story is short but without any deficiencies and a true expression of truth which carries high purposes.

Keywords: *Very short story, Quran, characteristics, literatüre type*

*أستاذ مشارك في جامعة أديامان بتركيا، وجامعة أجيال وتكنولوجيا، وعضو (عامل) في رابطة الأدب الإسلامي العالمية، وعضو في المجلس الإسلامي السوري، أشرف وناقش عدة أطروحات ورسائل جامعية، وله عديد المؤلفات والأبحاث العلمية والمقالات المنشورة. من تصنيفاته: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، وترجمة القرآن الكريم بين الحظر الإباحة، وقضايا إسلامية ساخنة، ومقاصد القرآن أساس التدبُّر، ومسيرة التفسير بين الانحراف والاختلاف، والإعلام الجديد في خدمة الكتاب المجيد، وإضاءات قرآنية، وأريج التقوى، وهمسات وقبسات في الدبلوماسية الإسلامية، ولا تجزع.

مقدمة:

إن الأمة الإسلامية لا تزال تمر في منعطفات خطيرة، وتعاني من مشاكل جسيمة، وتتعرض لمؤامرات تحاك ضد عقيدتها، وأركان إسلامها الحنيف، الأمر الذي لم يجعل لها قراراً أو هيبة بين الأمم، فأصبحت في ذيل القافلة.

ولقد ذكر الله سبحانه وتعالى لنا في القرآن الكريم قصصاً كثيرة، وهذه القصص جاءت متنوعة وأحياناً متكررة بأساليب متنوعة، بعضها بشكل إجمالي، وبعضها بشكل تفصيلي، والقصص لم ترد في القرآن من أجل تحقيق متعة، أو تسلية، وإنما للتدبر والتفكر، وليكون دستوراً للتربية، كما هو منهاج حياة، وكثير من هذه القصص تعالج قضايا الأمة ومشاكلها، مما يستجد في حياة الناس من قضايا وأحداث معاصرة في يومنا وغدنا، فإذا أصبحنا نقرأ القرآن بهذا الوعي العميق وجدنا عنده ما نريد، وسنرى فيه عجائب لا تخطر على بال، بل ستمسي كلماته وعباراته، وتوجيهاته، وقصصه، حياة وروحاً نابضة، تتحرك وتشير إلى طريق الأمة الإسلامية وخلاصها ونجاتها، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف:111].

ولما تجلت الحاجة الحضارية المعاصرة لظهور نوع جديد من أنواع النثر الأدبي؛ انبثقت القصة القصيرة جداً ملبية هذه الحاجة، وقد ساهمت الحداثة والترجمة في ظهورها، ولعل أهم أسباب بروز القصة القصيرة جداً في العصر الحديث هو رغبة الصحافة في توفير كتابات قصصية قصيرة جداً ومكثفة؛ مما شجع هذا الفن على الإسفار والانتشار، وعلى حد تعبير محمد الماغوط "يشبه البرقية المستعجلة التي تحمل نبأ صاعقاً لا تمحوه الذاكرة" ، حيث عصر السرعة في الإنجاز والإيجاز، فأضحت ظاهرة ذات حضور شبه يومي في الصحافة الثقافية العربية.

فالقصة القصيرة جداً جنس أدبي ويُعتبر في الرأي السائد إنتاجاً للأدب الغربي المعاصر، على الرغم من وجود نماذج من القصص القصيرة جداً في القرآن الكريم، فهل يمكن اعتبار هذه النماذج من القصص القرآنية من جنس القصة القصيرة جداً؟ وإذا صح ذلك هل يعتبر هذا الجنس الأدبي من إنتاج الأدب الغربي الحديث؟

سبب اختيار البحث:

الذي دعا الأدباء والباحثين إلى اعتبار هذا الجنس الأدبي (القصة القصيرة جداً) من إنتاج الأدب الغربي هو عدم وجود دراسة لهذا الجنس الأدبي وعناصره في القرآن الكريم، فحتى كتب قصص القرآن الكريم لم تحاول أن تعالج هذه المسألة، وهذا ما دعاني إلى كتابة هذا البحث؛ لأنني أعتقد جازماً بوجود نماذج من القصص القصيرة جداً بين طيات المصحف الشريف، تنطبق عليها أركان وخصائص القصة القصيرة جداً، فلا ينبغي نسبة إنتاجه إلى الأدب الغربي المعاصر.

أهمية البحث:

لما كان القرآن الكريم المعجزة الخالدة، وكتاب الهداية الإلهية، وجب على المسلمين عامة، وأهل العلم خاصة، أن يبذلوا كل ما في وسعهم للحفاظ عليه، وإظهار لآلئه ودرره، والتمعن في سوره وآياته، وقصصه الهادفة، والتي تعالج مشاكل الأمة، ويضع لها الحلول والبدائل.

أهداف البحث:

من أهم أهداف هذا البحث:

1- ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى في خدمة كتابه.

2- والتنبيه على أسلوب القصص القرآني القصير جداً والتي تعالج المشاكل وقضايا الأمة المعاصرة.

3- لفت الأنظار إلى أن القصة القصيرة جداً ليست من إنتاج الأدب الغربي، وإنما هو موجود في القرآن الكريم بأركانه وخصائصه.

وتحقيقاً لهذه الأهداف، فقد قسمت البحث بعد هذه المقدمة إلى مبحثين وخاتمة شاملة لأهم النتائج، على الشكل التالي:

المقدمة

المبحث الأول: القصة القصيرة جداً: منشؤها وخصائصها

المبحث الثاني: القصة القصيرة جداً في القرآن الكريم.

الخاتمة.

المبحث الأول: القصة القصيرة جداً: منشؤها وخصائصها

لم يعدِ الوقت كافيًا في عصر السرعة لقراءة الرِّوايات المسهبة التي تحتاج إلى وقت طويل؛ فالقارئ المعاصر يحتاج إلى أدب الومضة الذي يُساير حركة عصرِه، وذلك لا يتحقَّق إلا بالقصة القصيرة جدًّا (اللقطة)، والتي لا تأخذ إلا دقائق معدودة، إضافة إلى الأثر البالغ الذي تتركه في المتلقِّي، كما أنها لا ترغمه على هيئة محددة كي يقرأها، بل يمكنه أن يقرأها وهو خارج من منزله، أو يتأمَّلها وهو ذاهب إلى عمله، وقد تكون في استراحة قصيرة من العمل، وهذا ما لا يمكن للرِّوايات والقصص الطويلة أن تقوم به، فهي تشترط زمانًا ومكانًا محدَّدَين.

ومن هنا نرى أن بعض الرِّوائيين أصبح يفضل كتابة القصة القصيرة جداً، فهذا نجيب محفوظ وهو من أشهر الرِّوائيين في التاريخ يُصرِّح لغالي شكري عام1987 قائلًا: "من الآن فصاعدًا ستجدني أكتب القصة القصيرة جدًّا، هل تسمعني؟! القصة القصيرة جدًّا جدًّا، الكتابة أصبحت عمليةً صعبةً للغاية، ومنذ أسبوعين فقط أخبرني الطبيب أن ضمورًا قد أصاب شبكيَّة العين، فكيف أكتب الرِّواية؟!" .

وفي هذا إشارة إلى أن الكتابة ليست مُتعبةً بالنسبة للقارئ فقط، بل بالنسبة للكاتب أيضًا، أما القصة القصيرة جدًّا فلا تُسَبِّب أي عناءٍ لكليهما!

مصطلحات مرتبطة بالقصة القصيرة جداً:

القصة القصيرة جداً، مصطلح لجنسٍ أدبيٍّ، وقد تعددت المصطلحات لهذا الفن وفق ثلاثة محاور:

الأول: مصطلحات مرتبطة بالزمن: كالقصة الجديدة، والقصة الحديثة، والحالة القصصية، والمغامرة القصصية، وهذه المصطلحات زالت بالتقادم.

الثاني: مصطلحات مرتبطة بأجناس فنية: وهي اللوحة القصصية، والصورة القصصية، والنكتة القصصية، والخبر القصصي، والشعر القصصي، والخاطرة القصصية، وجميعها تشترك مع فنون أخرى.

الثالث: مصطلحات تحمل دلالات: القصة القصيرة جداً، والقصة الومضة، والقصة اللقطة، والقصة القصيرة للغاية، والقصة المكثفة، والقصة الكبسولة، والقصة البرقية، وتشترك كلها في دلالة السرعة والصغر والحجم.

فهذه المصطلحات السبعة عشر ذكرها أحمد جاسم الحسين في بحثه له عن القصة القصيرة جداً.

واقترح محمد يوب مصطلح (الأقصودة) ومصطلح (الأقصة) بوصفها جامعة للنثر والشعر، فقد اعتبرها ميالة لقصيدة النثر وبالتالي هي نوع من الشعر، ورآها تنزاح للقص وبالتالي هي نثر.

إلا أن مصطلح القصة القصيرة جداً استطاع أن يثبت نفسه كأبرز المصطلحات وأكثرها دلالة، لأنه يعبر عن المقصود بدقة مادام يركز على ملمحين لهذا الفن الأدبي الجديد وهما: قصر الحجم والنزعة القصصية.

وأما استخدام مصطلح القصة القصيرة جداً فيبدو أن أول من ذكره على المستوى العربي هو القاص العراقي إبراهيم أحمد عندما كتب عام 1973 خمس قصص قصيرة وضعها في ملف بعنوان (خمس قصص قصيرة جدا) .

إذن القصة القصيرة جداً جنس أدبي يعتمد على عناصر القص من: حدث وشخصيات وزمان ومكان، وتميزه بداية وحبكة، وتكثيف شديد، ورغم الاختلاف في تسمياته إلا أنه استقر في الاستعمال على هذا المفهوم وهذه التسمية .

من المفيد هنا أن نعلَم أن كثرة التسميات واختلافها تُشير إلى الاهتمام الكبير الذي لقِيه هذا الفنَّ إبداعًا ونقدًا.

تعريف القصة القصيرة جداً:

ينفي يوسف حطّيني في كتابه (دراسات في القصة القصيرة جداً) اتفاق الدارسين في تعريف واضح لمفهوم القصة القصيرة جداً، ثم يجتهد في تعريفها فيقول: "يتمحور حول وحدة معنوية صغيرة، ويعتمد الحكائية والتكثيف والمفارقة، ويستثمر الطاقة الفعلية للغة ليعبر عن الأحداث الحاسمة، ويمكن له أن يستثمر ما يُناسبه من تقنيات السَّرْد في الأجناس الأخرى" .

ويرى محمد محيي الدين مينو أن "القصة القصيرة جداً حدثٌ خاطف، لبوسه لغة شعرية مرهفة، وعنصره الدهشة والمصادفة والمفاجأة والمفارقة" .

كما ارتأت الناقدة سعاد مسكين أن تعتبر القصة القصيرة جدًّا "صيغة جديدة في الكتابة لها أوليَّاتها الجوهرية التي يجب أن تُكرَّس كثوابت ومتعاليات" .

وبهذا يتَّضح لنا أن التعريفات تختلف من ناقد إلى آخر؛ لكن أغلب النُّقَّاد ذوي المواقف الإيجابية تجاه هذا الفن المستحدَث، يؤكِّدون أن القصة القصيرة جدًّا جنس أدبي حديث يتَّصف بمجموعة من الخصائص والمميزات.

نشأة القصة القصيرة جداً:

أما نشأة هذا الفن حسب الرأي السائد؛ يعتبر إنتاجاً للأدب الغربي المعاصر، فيرجع بعضهم منشأها إلى أمريكا اللاتينية مع (إرنستهمينغواي) (Hemingway Miller Ernest) سنة 1925م، حينما أطلق على إحدى قصصه مصطلح: (القصة القصيرة جداً) وكانت تلك القصة مكونة من ست كلمات فحسب: (للبيعِ، حذاءٌ لطفلٍ، لَم يُلْبَس قَط)، وكان يعتبر هذا النص أعظم ما كتب في حياته الإبداعية .

لكن البداية الفعلية والواعية للقصة القصيرة جدًّا في العالم العربي، كانت في العراق، إذ يعزو باسم عبد الحميد حمودي جهود التجريب في هذا المجال إلى تجربة "القاص العراقي نوئيل رسام الذي كتب عام 1930م ونشر في صحيفتي البلاد والزمان البغداديتين قصصاً قصيرة جداً مثل "موت الفقير"و"اليتيم"، لكن النقد تجاوزه إلى جهود يوسف الشاروني عام1959 عندما نشر قصة "ابنتي" وعبد الرحمن الربيعي في بعض قصص مجموعته "المواسم الأخرى" عام1969، وقصة "الانزلاق" لخالد حبيب الراوي في مجموعته "الجسد والأبواب" الصادرة في عام1969" .

وقد حاول "بعض النقاد والمهتمين بالقصة القصيرة جداً تأصيلها، بالرجوع إلى حكايات العرب في العصر العباسي أو في العصر الأموي قبله، في مصادرها المعروفة، وإلى ما ضمت من أخبار طريفة أو أجوبة مسكتة، وإلى مقولات الصوفيين، وما موجود فيها مما يمكن اعتباره، على نحو أو آخر، أصلاً أو ما يشبه الأصل للقصة القصيرة جداً، أو ما يشبهها في بعض خواصها في الأصل" .

ويرى بعضهم أن "القصة القصيرة جداً تستمد وجودها من القرآن الكريم، فهناك نماذج قصص قصيرة جداً في القرآن الكريم لم يدرس بعد، كالنادرة والطرفة والخبر والأسطورة والحكمة والمثل والحكاية الشعبية، بتأثيث سردي يقترب أو يبتعد بحسب قدرة القاص على ذلك" .

ويؤكد الباحث على أن اتصاف النماذج القرآنية بالميزات الأساسية للقصة القصيرة جداً تعتبرها بدايات لهذا الجنس الأدبي، وما قيل من أن سرعة الحياة في العصر الراهن؛ وضيق صدر الناس عن قراءة القصص الطوال ورغبتهم في صياغة طريقة جديدة لتلقي

الأكثر في وقت أقلّ: كانت دوافع لظهور جنس القصة القصيرة جداً، مجانب للصواب، بل نرى كل هذه الأسباب كانت مساعدة للاهتمام بهذا الجنس الأدبي لإثرائها والرفع بمستواها الفني كي تناسب العصر الحديث.

أركان القصة القصيرة جداً وخصائصها:

من خصائص القصة القصيرة جدًّا والتي تميزها عن القصة القصيرة "التجرُّد من الزيادات والإطالة والحشو؛ فهي لا تتضمَّن إلَّا ما يهم القارئ ويريده ويُؤثِّر فيه... بالإضافة إلى رسم الشخصيات في كلمات قليلة جدًّا وبمهارة عالية؛ حيث يجب أن يقدم الموقف بسرعةٍ فائقةٍ، وبرسم الجو والخلفيَّات بضربات قليلة حاذقة...، [وبهذا] نستنتج أن القصة القصيرة جدًّا تحتاج إلى مهارة أكثر، وسرعة أكبر، وتكثيف أشد، وبراعة أعظم مما تتطلَّبه القصة القصيرة الاعتيادية" .

ويشبه وليد إخلاصي القصة القصيرة جداً بالسكين الحادة التي توصل إلى الإعدام (الهدف) بسرعة كبيرة، عكس القصة القصيرة التي يرى أنها كالسكين المثلومة (تشعبات الزمان والمكان والشخوص، وغيرها) والتي توصل إلى الإعدام بعد طول مدة" .

ويضيف جميل الحمداوي بعض الخصائص والسمات فيؤكد أن " القصة القصيرة جداً جنس أدبي، يمتاز بقصر الحجم، والإيحاء المكثف، والانتقاء الدقيق، ووحدة المقطع، علاوة على النزعة القصصية الموجزة، والمقصدية الرمزية المباشرة، فضلاً عن خاصية التلميح والاقتضاب والتجريب، واستعمال النفس الجملي القصير الموسوم بالحركية، والتوتر المضطرب، وتأزُّم المواقف والأحداث، بالإضافة إلى سمات الحذف والاختزال والإضمار" .

وترى الناقدة سعاد مسكين أن للقصة القصيرة جداً مجموعة من الخصائص المميَّزة؛ كالحكائية، والمفارقة، والكثافة، ووحدة الحدث" .

وقد جمع الباحث نبيل المجلي خصائص القصة القصيرة جداً في أرجوزة، وحصر أهم مميزاتها في خمسة عناصر أساسية وهي: الحكائية، والتكثيف، والوحدة، والمفارقة، وفعلية الجملة، فيقول :

سردٌ قصيرٌ مُتَناهٍ في القِصَر كالسهم بل كالشهب تطلق الشرَر

كتبها الأوائل الكبار وليس يدرى من هو المغوار

قد ميزتها خمسة الأركان حكاية غنيَّة المعاني

وبعدها يلزمها التكثيف و وحدة يحفظها حصيف

واشترط الناس لها المفارقة   وأن تكون للحدود فارقة

وجملة فعلية، بها كمُل   بناؤها، وحقه أن يكتمِل

ويعتبر الدارسون أن كتاب: "القصة القصيرة جدًا" للناقد أحمد جاسم الحسين أول كتاب يتناول القصة القصيرة جداً في العالم العربي بالتعريف، والتحليل، والتقعيد، والتنظير، والتقويم، والتوجيه، وقد حدد فيه مقومات القصة القصيرة جداً في أربعة أركان أساسية، وهي: القصصية، والجرأة، والوحدة، والتكثيف" .

أما الناقدة الدكتورة لبانة الموشح، فتحصر عناصر القصة القصيرة جداً في: الحكائية، والتكثيف، والإدهاش" .

إلا أن سليم عباسي حصر ملامح القصة القصيرة جداً في الحكائية، والمفارقة، والسخرية، والتكثيف، واللجوء إلى الأنسنة، واستخدام الرمز والإيماء والتلميح والإيهام، والاعتماد على الخاتمة المتوهجة الواخزة المحيرة، وطرافة اللقطة، واختيار العنوان الذي يحفظ للخاتمة صدمتها ، وقد ذكر هذه الملامح في الغلاف الخارجي الخلفي من مجموعته القصصية: "البيت بيتك" .

وهو بذلك يخلط بين الأركان والشروط، أو بين الثوابت الجوهرية والتقنيات الخارجية التي تشترك فيها القصة القصيرة جداً مع القصة القصيرة والرواية والفنون السردية الأخرى، ومن هنا، نعلم أن للقصة القصيرة جداً أركانها الأساسية وشروطها التكميلية.

وتتميز خصائص القصة القصيرة جداً عن باقي أنواع السرد بومضها وسرعتها وكثافتها وإيجازها وإدهاشها ومفارقاتها ووحدتها ومهارتها العالية، فهي " ضربٌ فنيٌّ أصعب من سواه؛ لأنه سَرْدٌ فاضح لمن لا يمتلك موهبةً قصصيةً حقيقيةً؛ لأنه يلزمه اللعب فوق رُقعة محددة، وإمكانات مقتضبة، بمهارة رجل السيرك الحاذق؛ فإما النجومية أو السقوط المدوي" .

ولما كان أركان القصة القصيرة جداً هي: قصر الحجم، والقصصية في تسلسل أحداثها، والشخصية المحركة للأحداث، والعقدة القائمة على الصراع، والحدث المقترن بالزمان والمكان، والتكثيف أي إذابة جميع العناصر في بوتقة واحدة، والاستهلال بالبداية المفاجئة لشد ذهن المتلقي وتحفيزه للدخول في عالم النص، وكانت كل هذه الأركان متحققة في القصة القرآنية القصيرة جداً، نستطيع القول بأن القصة القصيرة جداً تستمد وجودها من القرآن الكريم.

الفصل الثاني: القصة القصيرة جداً في القرآن الكريم

القصة القرآنية:

يعتبر القصص القرآني جزءاً هاماً من القرآن الكريم، وقد ألّفت كثير من المصنفات فيه، وجاء معرضاً حياً لكثير من الأحداث والوقائع الماضية، بهدف العظة والاعتبار؛ وازدهار المواهب البشرية، لأن القرآن ليس بصدد حكاية حادث تاريخي بشكل كامل، بل ينتقي من الأحداث ما فيه فائدة في تحقيق هدف الهداية، لذلك قد نجد القصة مجزأة تبعاً لهدفها؛ لدرجة أن السورة الواحدة قد تعرض أجزاء لقصة واحدة في مكانين بسبب التزامها بهدفها ووظيفتها.

فالقَصُّ: عبارة عن تقصِّي أخبار الماضين واتباع أثرهم، قال الله تعالى حكاية عن أم موسى عليه السلام: ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [القصص:11]، وقال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰوَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[يوسف:111].

ولقد ذكرت مادة (قصص) في القرآن الكريم ثلاثين مرة، باشتقاقات وتصريفات متعددة ، في مجملها تقيّد رواية ما حدث للأقوام السابقين مع رسلهم وما جرى بينهم.

والقصة القرآنية إحدى وسائل القرآن لإبراز أغراضه الدينية، يؤلف بين الغرض الديني والغرض الفني، بحيث يتخذ من الجمال الفني والتصوير التعبيري طرائق للتأثير النفسي والوجداني، فيخاطب الوجدان بلغة الجمال الفنية، فالفن والدين كلاهما عميق الغور في النفس والحس.

والقصة القرآنية لم تلتزم سبيلاً واحداً في طولها وقصرها وإجمالها وتفصيلها، ففيها القصة المفصلة كقصة نبي الله موسى عليه السلام في سورة الأعراف، وقصة نوح عليه السلام في سورة هود، وهناك القصة المجملة كقصة نوح عليه السلام في سورة الأعراف، وقصة موسى عليه السلام في سورة هود، فقد أجملت كلٌّ من السورتين ما فصَّلتْه الأخرى، والقصة القصيرة كقصة إسماعيل عليه السلام، ومتوسطة الحجم كقصة مريم عليها السلام، وقصص قصيرة جداً كقصة زكريا وأيوب وعزير عليهم السلام.

نماذج من القصة القصيرة جداً في القرآن الكريم:

1- قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴿١﴾ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ﴿٢﴾ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ﴾[سورة الفيل].

فقد تم قص هذه القصة في ثلاث وعشرين كلمة، حدثت في فترة زمنية محددة ومكان محدود، استغرق قراءتها لحظات وهذا ما يجعلنا إزاء قصة قرآنية قصيرة جداً، وهي من القصص التي تبدأ بالترغيب في الاستماع إلى أخبار الماضين، والملفت للنظر في هذا النموذج اجتماع نوعين من البداية فيه، حيث نجد فيه البداية الاستفهامية والبداية الترغيبية، ولما كانت القصة القصيرة جداً محتاجة إلى الجمل الفعلية القصيرة والسريعة؛ جاءت الأفعال المتعاقبة: (فَعَلَ - يَجْعَلْ - وَأَرْسَلَ - تَرْمِيهِم - فَجَعَلَهُمْ).

و"نظراً لقصر الحجم في القصة القصيرة جداً فإن العنصر الذي يلعب الدور الأساس في لفت انتباه المتلقي هو الحادث المدهش والموقف الحاسم في القصة، وينبغي أن يحظى المضمون بفاعلية ممتازة، حيث يجعل القارئ يتأمل الموقف فيُشعره مشاعر الرضا والإعجاب".

2- قال الله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[البقرة:259].

لقد ضم هذا النص سرد سنوات من حياة شخصية عزير عليه السلام دون تفصيل للأفعال أو الأقوال، وذلك في بضعة أسطر أو فقرات قليلة، وقد تم سرد الحادث في ثمانية وستين كلمة اختزل فيها الزمن المقدر بمئة عام في لحظات عاشتها الشخصية، وذلك حينما مرَّ عزير على أطلال مدينة مدمرة وخالية، فتعجب من أمر الله كيف يحي الأموات؟ فمات بإذن الله تعالى مئة عام ثم أحياه الله ليرى كيف يحيي الله مركبه وحماره وذلك ليشهد للناس ويحصل له العلم بقدرة الله تبارك وتعالى.

إنها التربية بالمشاهدة، وهو من أساليب القرآن الكريم في تربية المؤمنين بالمشاهدة والنظر، فالإنسان إذا نظر في هذا الكون الفسيح وتدبر آيات الله تعالى وعجائب خلقه يزداد إيماناً وقرباً من الله تعالى، فعزير رأى بأم عينيه شيئاً جعله يزداد إيماناً ويقيناً وتصديقاً، لذلك لما تبيَّن له ذلك قال: ﴿أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

وهنا أيضاً نجد الموقف حاسماً؛ حيث" نلاحظ فيها اجتماع الحال والمستقبل، والحياة والموت، ونظراً لأن الإنسان كان ولايزال يولي اهتمامًا بالغًا لقضية البعث، فالحبكة التي ترسم هذا الموقف يبعث فيه مشاعر الإعجاب وحبّ الاستطلاع" .

3- قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[النحل:58-59].

هذه الأحداث التي عايشها الجاهليون ذكرها الله تعالى وقصَّها مختصراً في ثلاثين كلمة، حيث الشخصية في القصة القرآنية بسيطة واضحة، بعيدة عن الغموض والتعقيد، فهذا الأعرابي يغضب بعد تلقيه نبأ ولادة بنت له برسم الموقف، ويشرح حيرة الأعرابي بين الحبّ والشرف، فيصبح مصيرالأنثى في المجتمع الجاهلي بين الموت والذلّ.

إنّ هذه القصة "جاءت لترفض ظلم المرأة، وخبت الفطرة السليمة التي تدعو إلى المحبة والحبّ، وتبيّن إحدى أمارات المجتمع الراقي المتجلية في إكرام المرأة، لم يوسّع القرآن الحديث عن رسم البيئة الجاهلية والتقاليد السائدة عليها كما لم يطل الكلام في نقد عقيدة الوأد الباطلة، بل لخّص القول في رسم الحالة التي اعتراها الجاهلي بتلقي خبر ولادة بنت له، فقامت الصورة بدل الكلمات تتحدث بكل ما حذف من المفردات لتكون دالة على المقصود في أجلى صورها" .

وميزة هذه القصة القصيرة جداً: الحكائية والقِصر في السرد، وهذا ما يميز نصوص القصة القصيرة جداً.

4- قال الله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ ﴿٢﴾سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿٣﴾ وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ﴿٤﴾ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ﴾[سورة المسد].

فقد اختزلت هذه القصة حياة أبي لهب وزوجته وإساءتهما للنبي صلى الله عليه وسلم في ثلاث وعشرين كلمة، وجعلت سنوات الأذية تمر كأنها لحظات على الشخصيات المذكورة، مبرزة فكرة عظيمة في الدعوة إلى الارتقاء بالإنسان والتذكير بالدنيا الفانية، وهذا يجعلنا أمام أنموذج واضح للقصة القصيرة جداً.

5- قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ﴾[التكوير:8-9].

لقد اختزلت الآيتان في ست كلمات قصة جريمة بشعة أيام الجاهلية، لا زالت تصرخ في الضمير الإنساني، صوّرها القرآن الكريم في بضع كلمات لا غير، وهذه البلاغة بهذا القِصر جعلتنا إزاء قصة قرآنية قصيرة جداً.

6- قال الله تعالى: ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٨﴾ إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ ﴿٢٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٣٠﴾ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَىٰ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ [المائدة:27-31].

هذه القصة من قصص القرآن القصيرة جداً، سردت أقوالاً وأفعالاً وحواراً في بضعة أسطر، تتوضح فيها واقعية القرآن ودورانه مع هذه الواقعية في الماضي، حيث تصور النفس البشرية على ما هي عليه في الزمن الغابر، وأخبار القصص الماضية تعيش واقع الإنسان الحاضر وحقيقته الثابتة وكأنها تصوير للإنسان في كافة الأزمنة، فنحن بين لونين من ألوان النفس البشرية، نفس مؤمنة، وحقيقتها اعترافها بفضل الله تعالى عليها وإعلانها ذلك بقوله: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾، كما أنها لا تحب العدوان على الآخرين، بل تعفو وتتسامح ليس عن ضعف أو هوان، بل للخوف من الله تبارك وتعالى.

أما النفس غير المؤمنة، وهي الجاحدة والباغية؛ فإنها تلجأ إلى العدوان والتهديد، ﴿لَأَقْتُلَنَّكَ﴾ وهي لا تخاف الله تعالى، وإنما كل همها الكسب المادي مهما كان السبيل إليه، لا تخاف النار ولا تطمع بالجنة، لكنها بعد أن ترتكب الخطأ تندم، ولات ساعة مندم.

ففي النماذج السالفة كما في سورة الفيل نجد الصراع قائماً بين أصحاب الفيل في عزمهم على هدم الكعبة، وحين تواجههم الأبابيل فترميهم بحجارة السجيل، فيتحول الصراع إلى خلق عقدة من المنتصر، ويحدث تأزم بإصرار أصحاب الفيل كما أورد المفسرون؛ لينتهي الأمر بانكسارهم وانهزامهم، وتحل العقدة بذلك، لقد خرج هذا الصراع من خلال أحداث متتابعة متسارعة اختصرت في زمن قصير جداً وصلت من خلاله إلى الذروة ثم الاستقرار.

وفي قصة عزير كان الصراع داخلياً بينه وبين نفسه في قدرة الله على إحياء القرية بعد موتها، وهذا يدفع إلى ظهور العقدة التي يتبعها تسارع في الأحداث وفي لحظة الانفراج برؤية تلك الآليات تظهر حالة من الاستقرار والاعتدال.

أما في قصة ابني آدم فنجد التسامي في الهدف واضحاً، وهو من خصائص القصة القرآنية، إذ بذلك ترتقي بالإنسان إلى الفضيلة، وتتسامى إلى الأفضل والأحسن دائماً، وتبتعد به عن مواطن الزلل والضعف.

الخاتمة وتشمل أهم النتائج:

إن الباحث في القرآن الكريم ليستمتع بعلومه، ويتنعم بفنونه، ويستغني بلآلئه وأثمانه، ويستظل بغصونه وأفنانه، والقصة القرآنية القصيرة جداً عامرة بهذه الأثمان والأفنان، وبعد هذه التطوافة السريعة بين حدائقها الوارفة، يمكنني أن أضع بين يدي القارئ هذه النتائج:

1- أن القصة القصيرة جداً وسيلة من وسائل التعبير الجذاب وليست غاية، وأن القرآن الكريم سلك سبيلها للوصول إلى غايته النبيلة وهي هداية الثقلين بتعبير صادق ناطق بالحق.

2- أن تنوع القصص وتكرار بعضها لحكم رفيعة ومقاصد سامية، وأهداف مقصودة وفوائد تربوية ونفسية معدودة.

3- أن اتصاف النماذج القرآنية بالميزات الأساسية للقصة القصيرة جداً تعتبرها بدايات لهذا الجنس الأدبي، وليس من إنتاج الأدب الغربي المعاصر.

4- أن القصة القصيرة جداً في القرآن الكريم امتازت بالإيجاز غير المخل، والذي يصل إلى الهدف من أقرب طريق مع تحقيق الغاية المرجوة بأسلوب شيِّق، وواقعية تحمل في طياتها الصدق والقوة.

5- أن أهم ما يميز النماذج القرآنية التي تتصف بالقصة القصيرة جداً هو البداية المفاجئة إضافة إلى الحكائية والزمن المتميز بالقِصر الشديد الذي له علاقة مع المكان المحدود واللذان يشتركان في الابهام.

6- أن للقرآن الكريم منهجه الخاص، فعناصر أي قصة هي الأشخاص والحدث والحوار؛ لكن القرآن يكتفي أحياناً بذكر بعض صفات الأشخاص ولو كان هو محور الأحداث؛ لأن الهدف هو التأسي وليست الشخصية بذاتها.

7- وأن من أساليب القرآن التربية بالمشاهدة والنظر، فالإنسان إذا نظر في الكون وتدبر آيات الله تعالى وعجائب خلقه يزداد إيماناً وقرباً من الله تعالى، وهذا ما حدث مع نبي الله عزير.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

الهوامش:

- الماغوط، محمد،حداد في وطن الفخار، مجلة الناقد،العدد 82،ص1 4.
- مريني، محمد، سرد حديث، مطبوع جامعي 2015-2016 بالكلية متعددة التخصصات بالناظور، مكتبة ووراقة العمران، ص 55.
- الحسين، أحمد جاسم، القصة القصيرة جداً مصطلحاً ومفهوماً، بحث منشور في مجلة الإمارات الثقافية، العدد 20، ديسمبر 2013م: 43-54.
- يوب، محمد، في معرفة القصة المغربية المعاصرة، مطبعة سجلماسة، مكناس، المغرب، الطبعة الأولى،2011م، ص: 70.
- أحمد،إبراهيم، 1974،القصة القصيرة جدًا في العراق،بحث منشور في مجلة الموقف الأدبي، ص41 .
- حطيني، يوسف، دراسات في القصة القصيرة جدًّا، مطابع الرباط نت، المغرب، الرباط، الطبعة الأولى 2014م، ص: 108.
- مينو، محمد محي الدين، فن القصة القصيرة، مقاربات أولى، مسار للطباعة والنشر، دبي، ط:3، 2012م:38
- مسكين، سعاد، القصة القصيرة جدًّا بالمغرب (تصورات ومقاربات)، دار التنوخي، المغرب، الرباط، الطبعة الأولى، 2011م، ص: 141.
- حمداوي، جميل، من أجل تقنية جديدة لنقد القصة القصيرة جداً، (المقاربة الميكروسردية)، الوراق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2014م،:22.
- حمودي، باسم،ملف القصةالعراقيةالقصيرةجداً،م1 ،الأقلام، السنة 23، العدد 11-12، ص 27.
- البطاينة، جودي فارس، القصة القصيرة جداً قراءة نقدية، بحث منشور في مجلةالتربيةوالعلم - المجلد 18،العدد الثالث، لسنة2011م: 229.
- إلياس، جاسم خلف، شعرية القصة القصيرة جداً، دار نينوى، دمشق، الطبعة الأولى، 2010م:200.
- داني، محمد، حفريات في القصة القصيرة جدًّا، مطبعة سجلماسة الزيتون، المغرب، مكناس، الطبعة الأولى 2017م، ص 30.
- .إخلاصي،وليد، 1995،دقة،مجلة الناقد،العدد 82، ص31.
- حمداوي، جميل، من أجل تقنية جديدة لنقد القصة القصيرة جداً، (المقاربة الميكروسردية)، الوراق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2014م،:16.

-مسكين، سعاد، القصة القصيرة جدًّا بالمغرب (تصورات ومقاربات)، دار التنوخي، المغرب، الرباط، الطبعة الأولى، 2011م، ص: 42.

- حطيني، يوسف، القصة القصيرة جداً بين النظرية والتطبيق (الجذور- الواقع- الآفاق)، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، 2004م، ص41.

- الحسين، أحمد جاسم، القصة القصيرة جدًّا، دار الفكر، سوريا، دمشق، الطبعة الأولى سنة 1997م، ص: 11.

- حطيني، يوسف، القصة القصيرة جداً بين النظرية والتطبيق (الجذور- الواقع- الآفاق)، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، 2004م، ص70.

- عباسي، سليم،البيتبيتك،مطبعة اليازجي،دمشق،سوريا،الطبعة الأولىسنة، 2001م.

- هويدي، صالح، السرد الوامض مقاربة في نقد النقد، الإمارات، الشارقة، كتاب الرافد، أبريل 2017م، ص 107 – 108.

- الدقور، سليمان محمد علي، اتجاهات التأليف ومناهجه في القصص القرآني، رسالة دكتوراه قدمت في كلية الشريعة بجامعة اليرموك في الأردن، 1426 هـ 2005م: 28.

- مرامي، جلال، دراسة القصة القرآنية القصيرة جداو عناصرها، بحث منشور في مجلة إضاءات نقدية (فصلية محكمة)، السنة السادسة،العدد الثاني والعشرون،صيف1395ش /حزيران2016م: 110.

- مرامي، جلال، دراسة القصة القرآنية القصيرة جدا وعناصرها: 110.

- مرامي، جلال، دراسة القصة القرآنية القصيرة جدا وعناصرها: 112.

المصادر والمراجع:

- الكتب:

1- إلياس، جاسم خلف، شعرية القصة القصيرة جداً، دار نينوى، دمشق، الطبعة الأولى، 2010م.
2- الحسين، أحمد جاسم، القصة القصيرة جدًّا، دار الفكر، سوريا، دمشق، الطبعة الأولى سنة 1997م.
3- حطيني، يوسف، دراسات في القصة القصيرة جدًّا، مطابع الرباط نت، المغرب، الرباط، الطبعة الأولى 2014م.
4- حطيني، يوسف، القصة القصيرة جداً بين النظرية والتطبيق (الجذور- الواقع- الآفاق)، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، 2004م.
5- حمداوي، جميل، من أجل تقنية جديدة لنقد القصة القصيرة جداً، (المقاربة الميكروسردية)، الوراق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2014م.
6- داني، محمد، حفريات في القصة القصيرة جدًّا، مطبعة سجلماسة الزيتون، المغرب، مكناس، الطبعة الأولى 2017م.
7- الدقور، سليمان محمد علي، اتجاهات التأليف ومناهجه في القصص القرآني، رسالة دكتوراه قدمت في كلية الشريعة بجامعة اليرموك في الأردن، 1426 هـ 2005م.
8- عباسي، سليم،البيتبيتك،مطبعةاليازجي،دمشق،سوريا،الطبعة الأولىسنة، 2001م.
9- مريني، محمد، سرد حديث، مطبوع جامعي 2015-2016 بالكلية متعددة التخصصات بالناظور، مكتبة ووراقة العمران.
10- مسكين، سعاد، القصة القصيرة جدًّا بالمغرب (تصورات ومقاربات)، دار التنوخي، المغرب، الرباط، الطبعة الأولى، 2011م.
11- مينو، محمد محي الدين، فن القصة القصيرة، مقاربات أولى، مسار للطباعة والنشر، دبي، ط:3، 2012م.
12- هويدي، صالح، السرد الوامض مقاربة في نقد النقد، الإمارات، الشارقة، كتاب الرافد، أبريل 2017م.
13- يوب، محمد، في معرفة القصة المغربية المعاصرة، مطبعة سجلماسة، مكناس، المغرب، الطبعة الأولى،2011م.

- الدوريات:

14- أحمد،إبراهيم، 1974،القصة القصيرة جدًافي العراق،بحث منشور في مجلة الموقف الأدبي.
15- إخلاصي،وليد، 1995،دقة،مجلة الناقد،العدد 82.
16- البطاينة، جودي فارس، القصة القصيرة جداً قراءة نقدية، بحث منشور في مجلةالتربيةوالعلم - المجلد 18،العدد الثالث، لسنة2011م.
17- الحسين، أحمد جاسم، القصة القصيرة جداً مصطلحاً ومفهوماً، بحث منشور في مجلة الإمارات الثقافية، العدد 20، ديسمبر 2013م.

18- حمودي، باسم،ملف القصة العراقية القصيرة جداً، مجلة الأقلام، م1، السنة 23، العدد 11-12.
19- الماغوط، محمد،حداد في وطن الفخار، مجلة الناقد،العدد 82.
20- مرامي، جلال، دراسة القصة القرآنية القصيرة جدا وعناصرها، بحث منشور في مجلة إضاءات نقدية (فصلية محكمة)، السنة السادسة،العدد الثاني والعشرون،صيف1395ش /حزيران2016م.

سيمون دي بوفوار- بين ما بعد الحداثة والنسوية

Simon de Beauvoir - Between Postmodernism and Feminism

أميرة سامي محمود حسين*

كليةالعلوم الإسلامية، جامعة آخى أوران، دولة تركيا

****

تاريخ الإرسال:2018/12/31 تاريخ القبول:2018/01/11 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

ملخص:

تحاول سيمون دي بوفوار إيجاد خط الوسط بين الاعتراف بالأنا والآخر باعتباره موضوعًا بينيًا أوالقضاء التام عليهبالنسبة لها، فإن المرأة هي الموضوع المركزي، ولذا فهي قادرة على التمتع بالعالمين، مع الاعتراف بأهمية البناء الاجتماعي - البناء الذي يحدث فيه الموضوع. إذ إن مفهوم «الآخر» مفهوم متعدد المعاني، ومختلف باختلاف الرؤى البحثية فلسفياً ونفسياً على رغم أن ثمة اتفاق على أن هذا «الآخر» مجاوز لمعنى «الأنا» فعندما قال سارتر «الجحيم هو الآخرون» فإنه يريد بذلك مطلق الآخر المضاد أو المفارق للأنا الوجودي لأنه يحد من الحرية والتشكل الوجودي للفرد إلا أن لفظة «الآخر» عند سيمون دي بوفوارلها معانمحددة منهاما يقصد به الدونية التي كانت تعيشها المرأة عندما كانت توضع في مرتبة ثانية تأتي بعد الرجل الأول.

كلمات مفتاحية: سيمون دي بوفوار، الأنا، الآخر، ما بعد الحداثة، نظرية المساواة بين الجنسين

---

* - **أستاذة باحثة ،** amira.samy29@yahoo.com**،عضو هيئة التدريس بكلية العلوم الإسلامية جامعة آخى أوران تركيا**

Abstract:
Simone de Beauvoir is trying to find the middle ground between recognition and total elimination of the ego and the other, as women are the central theme, so they are able to enjoy the two worlds, while acknowledging the importance of social construction in which the subject takes placeThe concept of "the other" is a multi-meaning concept, different in different philosophical and philosophical visions, although there is agreement that this "other" transcends the meaning of the "ego." When Sartre said, "Hell is the others," he wants the absolute opposite of the opposite or the existential ego Because it limits the freedom and the existential formation of the individual
But Simon de Beauvoir's "other" has certain meanings, including what the inferiority of a woman was when she was placed in second place after the first man.
Keywords: *Simon de Beauvoir,The ego,The other, Postmodernism, Feminism*

مقدمة

ظهرت ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية في فرنسا منذ الستينيات كنقد للبنيوية والاستجابة للمناهج الماركسية والوجودية التي كانت سائدة هناك منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.الخط الرئيسي الذي يوحد المفكرين ما بعد البنيوية(كلود ليفي ستروس، لاكان، دريدا، فوكو وميشيل) هو هجوم على فكرة أن ينظر إلى النفس ككيان مستقل، الشك المنهجي الديكارتي، بصرف النظر عن مقتضيات الحوار الاجتماعي.زعم ميشيل فوكو في السبعينات، في "الحقيقة والسلطة" ضد تأريخ الموضوع. يجب استبدال التاريخ بعلم الأنساب الذي يسمح بفحص معرفة المعرفة والظواهر عن طريق التخلي عن الأنا المتعالي أو الأنا التي تحافظ على التوحيد في إطار تاريخي.

العديد من المفكرين والمفكرين النسويين في التسعينات وبداية الألفية الحالية يعرّفون أنفسهم بما بعد الحداثة. يجادلون بأن الحركة النسوية، مثل ما بعد الحداثة، تتحدى أسطورة التنوير، التي تفترض وجود موضوع ثابت لا يتغير والقدرة على الوصول إلى حقائق موضوعية من خلال استخدام الذكاء.الطريقة التي تدرس بها الحركة النسائية الأفكار المتعلقة بالإدراك الذاتي، وتراكم المعرفة، وإبطال إمكانية وجود حقيقة واحدة تضعها في طيف التفكير ما بعد الحداثي. من ناحية أخرى، من الممكن العثور على كتاب نسويات يعارضون هذا التعميم ويؤكدون على الاختلافات بين ما بعد الحداثة والنسوية.

في رأيهم، لم نصل إلى فهم كاف للنسوية والتصور الذاتي لإدراجه في الأطر الثنائية لنوع ما بعد الحداثة / التنوير، النسوية / التنوير.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الصعوبة الرئيسة في ربط النسوية مع ما بعد الحداثة تدور حول المسألة السياسية. يتهم كتاب نسائيون مختلفون ما بعد الحداثة بتسييس النسوية.إن تركيز ما بعد الحداثة على الحركة النسوية، أو البنائية، أو انشغالها بالأطر الاستطرادية يحول دون النظر في الوضع الموضوعي للمرأة، وخاصة القضايا المتعلقة بالتمييز الجنسي. كما ذكر، ما بعد الحداثة يزيل دور الوكيل في العالم كمخلوق مستقل.وفقا لصيغة ما بعد الحداثة، فإن النساء يقعن ضحية حتمية منفصلة. في إلغاء الوكيل، وفي هذه الحالة وكيل الإناث، ما بعد الحداثة لا يترك مجالًا للتغيير من خلال الأفراد أو النضال المنظم لتحسين المجتمع.

كيف،إذن، يمكن تطبيق ممارسات ما بعد الحداثة من منظور نسوي، وما هي العلاقة بين النهجين؟ وإذا ما وضعنا جانبا مآثر ما بعد الحداثة مثل وفاة الشخص، نجد أن نظرية المعرفة ما بعد الحداثة ذات قيمة كبيرة للتفكير النسوي.هناك العديد من الأمثلة التي تسليط الضوء على العلاقة بين النهجين ، ولا سيما قبول إجمالي التاريخ أو إنكار أهمية علم الأحياء إلى الجنس أو الجنس. في الواقع ظهرت تقنيات ما بعد الحداثة فعالة جدا في فهم جزء كبير من الفكر النسوي - بعد كل ما كان يقال سيمون دي بوفوار أن المرأة لا يولد امرأة بل يصبح واحدا. التفكيك وعلم الأنساب مساعدة في إعادة بناء مفهوم "المرأة".

لذلك تحاول نسوية سيمون دي بوفوار إيجاد الخط الوسط بين الاعتراف بالموضوع باعتباره موضوعًا بين أمور وإلغائه الكلي. بالنسبة لها، فإن النساء "يخضعن لموقف ما"، وبالتالي فهي قادرة على التمتع بالعالمين، مع الاعتراف بأهمية البناء الاجتماعي - البناء الذي يحدث فيه الموضوع. في كتابها الشهير عام 1949، "الجنس الثاني The Second Sex، تجادل بأن الأنوثة هي البناء الاجتماعي ولن تملي المصير البيولوجي.يخلق المجتمع حالات تنظر المرأة من خلالها إلى نفسها كامرأة (نحن جميعًا نعرف المبتذلة التي اعتادت عليها الفتيات، من سن مبكرة، للعب بالدمى وارتداء اللون الأحمر بينما يلعب الأولاد مع الجنود ويرتدون الأزرق). تحت تأثير الوجودي، تختتم كتابها بدعوة لخلق أخوة بين الجنسين من أجل خلق عصر الحرية في العالم الذي نعيش فيه.بدأت مختلف النسويات في انتقاد بوفوار منذ السبعينيات، وتنبع خطيئتهن، من وجهة نظرهن، من الرغبة في القضاء التام على الاختلاف بين الجنسين وتكيف المرأة مع المثالية الذكورية. هذه الحركة النسائية المعاصرة ليست على دراية كافية بمساهمة سيمون دي بوفوار الرائعة في بلورة هوية الإناث، وفي بعض الأحيان تفشل في التعمق في كلماتها.

لم تدع بوفوار الأصالة، وخاصة في الفلسفة. لقد أكدت دائمًا أن نومها الكامل كان تطوير شريكها سارتر. في عام 1984 ادعت:

In philosophical terms [Sartre] was creative and I am not...I always recognized his superiority in that area

في المصطلحات الفلسفية [سارتر] كان مبدعا وأنا لست ... أنا دائما أدركت تفوقه في هذا المجال.

هل كانت حقا المرأة الصغيرة التي تختبئ في ظل زوجها، كما قد يفكر العديد من النسويات الحديثات؟لم تكن بوفوار يملك شريك زوجها في عالم المؤنث.في الواقع، هناك العديد من النقاط الرئيسة في عقيدتها التي تتناقض مع سارتر.

بالنسبة إلى ذاتية سارتر ("أن تكون لنفسها") هي ذاتية وتسمح بحرية الذات. كل تفصيل - رغم أنه يعيش في عالم يكون جوهره هو مواقف وأحداث I مقابل الآخرين - يخلق تفسيرًا لحالته الخاصة، وبالتالي يمهد الطريق لنفس الذات المتعالية. لذلك،يتمتع كل شخص (عبد أو سيد - وهذا هو الجواب على لهجة العبد وسيد هيجل) بالحرية المنظمة. أخذت بوفوار فكرة الحكم الذاتي، ذاتية سارتر، وطورتها بشكل فريد لها. ومثلها مثل سارتر، يجب أن تكون فكرة الحرية الإنسانية العالمية هي الهدف الذي يجب أن تطمح إليه المرأة.ولكن على عكس سارتر وأكثر في اتجاه ما بعد الحداثة، فقد قللت من أهمية الذات المستقلة والحرة لصالح "المشبع" في سياق اجتماعي وداخلي. السياق الاجتماعي للمرأة هو "الموضوع في الموقف"،وتسألتعن الحرية التي تتمتع بها المرأة؟

في مقالتها التي كتبتها في عام 1944 Pyrrhus et Cineasوقد تجادلت مع زوجها أنه بالرغم من أن الحرية هي شيء مستقل في حد ذاته، إلا أنه لا يمكن فصله عن السياق الاجتماعي. إن العالم الذي توجد فيه الذات بشكل مستقل ومفصل عن البيئة بارد وينعزل. يجب أن تكون الحرية بالنسبة لها عملية، وهذا هو، فيما يتعلق بالحالة التي تعمل فيها الأنا، وهي حالة اجتماعية:

The other's freedom can do nothing for me unless my own goals can serve as his point of departure. It is only by using the tool which I have invented that the other prolongs its existence. The scholar can only talk with men who have arrived at the same level of knowledge as himself. I must therefore endeavor to create for all men situations which will enable them to accompany and surpass my transcendence. I need their freedom to be available to use me, to preserve me in surpassing me

حرية الآخر تجعلك لا تستطيع القيام بأي شيء من أجلي دون أن أتمكن من تحقيق أهدافي الخاصة. فقط باستخدام الأداة التي اخترعت أن الآخر يطيل وجودها. يمكن للباحث فقط التحدث مع الرجال الذين وصلوا إلى نفس المستوى من المعرفة كما هو نفسه. لا بد لي من هناك قبل السعي لخلق لجميع حالات الرجال التي ستمكنهم من مرافقة وتفوق أن أحتاج لحريتهم لتكون متاحة الاستخدام لي، للحفاظ على في تجاوزها لي.

في مقال كتب بعد ثلاث سنوات، أخلاقيات الغموض، أخذت خطوات قليلة إلى الأمام، نحو نهج ما بعد الحداثة. وتقول في وضع من الاضطهاد، قد تفقد النفس استقلالها ولن تصبح أكثر من نتاج هذا الاضطهاد.

تفقد الأنا قدرتها على المقاومة والانفصال عن الوضع الذي تعمل فيه، وهي انفصال ضروري للنفس لكي نفهم أنه مكتئب. يمكن أن يقذف النفس المظلوم للمستنير في الذات الأنثوية، الذي استوعب تماما التسلسل الهرمي للجنس الذي لا يستطيع أن يفلت منه. هنا لدينا منتج نسوي للفكر لن يحرج أي نسوية معاصرة ما بعد الحداثة أيضا الحركة النسوية السياسية سوف تجد الراحة في هذه الكلمات. وتضيف بوفوار أنه بمجرد إضعاف القمع، يتم تمهيد الطريق للفرد ويمكن أن يصل إلى تحقيق الذات والتطلع إلى التحرر.

يبدأ كتابها "الجنس الثاني" بمسألة وجودية من عالم مفاهيم زوجها: ما هي المرأة؟ يتم تعريف المرأة على أنها مختلفة عن الرجل، فهي الأخرى التي ينظر إليها على هذا النحو بالنسبة إلى الرجل المطلق. في وقت لاحق في الكتاب تشرح مفهوم "الآخر"قد توجد الأخرى في حالة المساواة أو عدم المساواة الاجتماعية. وفي حالة المساواة، يُنظر إلى الآخر من حيث المعاملة بالمثل، في حين أنه عندما لا تكون هناك مساواة، فهو موجود في ظل القمع أو الخضوع. المرأة ليست مجرد "آخر" ولكن أقل من ذلككيف توجد هذه الدونية بين الجنسين، إذا لم تكن وجهة نظر بوهر مؤمنة للطبيعة؟ حالة المرأة،إذن، هي نتاج البناء الاجتماعي. كان على النساء، عبر التاريخ، قبول إملاء الذكور لخدمة مصالح الذكور. جاءت النساء إلى هذا الوضع لعدة أسباب:

1- هناك نساء يعانين من عدم المساواة في مقابل الأمن الذي يوفره المجتمع البشري.

2- آخرون اختاروا المقاومة السلبية.

3- هناك أيضا أولئك الذين استوعبوا الظلم ولا يدركون وجودها.

في الواقع، كما ذكر، تواصل بوفوار أطروحتها من أخلاقيات الغموض فيما يتعلق بهذا الموضوع في حالات القمع. إن نقطة مغادرتها تذكّر بسارتر لأنها تفسح المجال لموضوع الإنسان ضد الطبيعة (اضطهاد المرأة ليس نتيجة لضرورة بيولوجية)ولكن في وقت لاحق، تقترب أكثر من نهج ما بعد الحداثي من خلال تحويل موضوع الأنثى إلى مظلوم، وبالتالي القضاء على استقلالها عن الإملاءات الاجتماعية. بالنسبة إلى سارتر، تكون المرأة مسئولة عن مصيرها بغض النظر عن الحالة التي تعمل فيها. وتصنع بوفوار القصة المختلفة. مع ذلك لم توظف دي بوفوارالحداثة بالمعنى الكامل للكلمة والموضوع لم يختف تماما فدائما الرجل وحش بشري كبير وأن شخصية الفرد، حتى لو داستها أجيال على مدى قرون من الاضطهاد والقمع، قالت انها لا تزال تكمن في مكان ما في الضوء الخافت من الليل

لدى المرأة الأمل في النهوض واستعادة نفسها وتجديد شخصيتها الفردية. لا يجب أن تشمل رحلة الفداء هذه إشعال النار والدخان في الحرب بين الرجال والنساء. هناك الكثير من القواسم المشتركة بين الجنسين والعلاقة بينهما ليست بالضرورة لعبة محصلتها صفرالقمع لا يؤثر على شخص واحد فقط، بل على الكثيرين، ولذلك يجب أن تكون طريقة التحرر جماعية. "الجنس الآخر" ليس كتابًا متشددًا..ومن المعقول أن نفترض أن النسوية الثورية لن تجد نصيحة تكتيكية لشن الحرب في المجتمع والرجال الذين يقودونها، لكنها بالتأكيد تمهد الطريق لنضال سياسي. لم يكن نضال تحرير المرأة مصمما للفصل أو التمييز بينها وبين الرجل، ولكن أن تبني علاقاتها على أساس أكثر مساواة، سواء مجتمعين أومنفردين، وهذا هوالإرث الحقيقي لسيمون دي بوفوار، في كلماتها الخاصة:

it is not as single individuals that human beings are to be defined in the first place; men and women have never stood opposed to each other in single combat; the couple is an original Mitsein [ie., being together] and as such it always appears a permanent element in a larger collectivity

في النهاية، يعتمد الرجل والمرأة على بعضهما البعض من أجل التكاثر واستمرارية الجنس البشري هذه حقيقة بيولوجية، بالإضافة إلى كونها ثقافية واجتماعية.

الطريقة الصوفية في إسبانيا: تسامح وتقبل للآخر.
ترجمة من اللغة الإسبانية

Sufi Method in Spain: Tolerance and Acceptance of the Other
Translation from Spanish

بوطالب كلثوم*

كلية الآداب والعلوم الإنسانية،جامعة محمد الخامس/الرباط، دولة المغرب

****

تاريخ الإرسال:2019/01/04 تاريخ القبول:2019/01/23 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

ملخّص:

تتحدث هذه المقالة عن الطريقة الصوفية المعروفة في إسبانيا بالنقشبندية "الإسبانية"، والتي يعتبرها أتباعها النهج الروحي الصوفي للدين الإسلامي.

يتناول المقال بالضبط مجموعة من الصوفية في منطقة ألبوخارا الغرناطية «Alpujarra Granadina»، إضافة إلى مجموعة أخرى بالقرب من كاسيرس« Cáceres ». تحقق هذه الفرقة تجسيداً مهمّاً للتمازج بين الأجناس المختلفة، والثقافات المتنوعة. تؤكد المقالة عموماً على أن معتنقي الإسلام في إسبانيا أن يعتبرون الدين الإسلامي ضامن للطمأنينة والأمل.

واجه هؤلاء الإسبان المعتنقين للإسلام، وللطريقة الصوفية، عدم الرضا والقبول من طرف عائلاتهم، وكان عليهم أن يبينوا لهم أن الإسلام لا يمت بصلة للمرتبطين بالعنف، وللتفسير الحرفي لمعاني القرآن الكريم. كما أنهم خضعوا للمراقبة الأمنية السرية لأجهزة الاستخبارات الأمنية. وهذا معناه أن الإسبان ينظرون للمعتنقين للإسلام نظرة قاسية.

هدف هذه المقالة التأكيد على أن الإسلام هو السلام. وبما أن جل الصوفيين في إسبانيا هم إسبان، كما هو الحال في "بيادي نوبيا دي لا فيرا"، فإن هؤلاء يمكنهم الإستفادة من الدراسات التي تؤكد أن مذهبا صوفياً كان موجوداً قبل الإسلام. لكن الصوفي في إسبانيا يؤكد على أن عقيدته الروحية هي جزء لا يتجزأ من الدين الإسلامي الذي لا يختلف عن الديانات الأخرى في شيء. إنه دين المحبة: ربط الصلة بالله، والسبيل إلى ذلك الحب اللامشروط

كلمات مفاتيح:التسامح- الدين الإسلامي- التصوّف- الرحمة- تقبّل الآخر- الاختلاف رحمة.

Abstract:
This article talks about the Sufi method known in Spain as "Spanish", which its followers consider to be the mystical spiritual approach of the Islamic religion.
The article deals with a group of Sufis in the Alpujarra Granadina region, as well as in another group near Caceres. Cáceres is an important embodiment of the fusion of different races and cultures. The article generally emphasizes that the adherents of Islam in Spain consider Islam to be a guarantee of tranquility and hope.
These Spanish converts to Islam, and the Sufi method, faced dissatisfaction and acceptance from their families. They had to show them that Islam had nothing to do with those who were linked to violence and to literal interpretation of the meanings of the Holy Quran. They were also subjected to secret security surveillance by security intelligence services. This means that the Spanish look to the oppressed of Islam a harsh look.
The goal of this article is to emphasize that Islam is peace. Since most Sufis in Spain are Spaniards, as in the case of the "Bayadi Nuweiba de la Vera", they can benefit from studies that confirm that the doctrine of Sofia existed before Islam. But the mystic in Spain emphasizes that his spiritual faith is an integral part of the Islamic religion which is no different from other religions in anything. It is the religion of love: the connection to God, and the path to that unconditional love.
Keywords:
Tolerance - Islamic religion - Sufism - Mercy - Acceptance of the other - difference mercy.

----

*باحثة في مختبر الدراسات المقارنة.amira.samy29@yahoo.com، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس/الرباط، دولة المغرب

يعيش في إسبانيا قرابة ألفٍ ومأئتي صوفي نقشبندي. وتعد **النقشبندية** النهج الروحي الصوفي للدين الإسلامي، وتوجد مجموعة منهم في منطقة **ألبوخارا الغرناطية** «**Alpujarra Granadina**» ومجموعة أخرى بالقرب من **كاسيرس**« **Cáceres** ». "إنهم ينظرون إلينا بنظرات قاسية، وبديهي أن الإسلام هو السلام، وهذا ما لا يعمل به الأصوليون" يوضّح **محمد إسكندر**.

تتوفر منطقة **أورخيفا** «**Órgiva**»، بالكاد على ستة ألاف نسمة، وتضم ثمانٍ وستين جنسية مختلفة. تتميز منطقة أورخيفا بروعة ثقافتها المتعددة حتى وقتنا الحاضر، الملقبة بمنهاتن الأندلس الصغيرة، عاصمة ألبوخارا الغرناطية **Alpujarra**» «**Granadina**، ومكان سقوط آخر ملوك الأندلس المسلمين، الملقب **بأبي عبد الله محمد الثاني عشر**، وأرض المغاربة، ومهد الأرثودوكس. وتتميز هذه المنطقة بروعة ثقافتها المتعددة حتى وقتنا الحاضر.

ولعل أجمل تجسيد لهذا التمازج بين الأجناس المختلفة، يكمن في مقهى البركة التي يديرها قاسم ذو الواحد والأربعين سنة، وقد اعتنق الإسلام في هذا المكان الدافئ، الذي يعد رمزا لهدوء بابل أورخيفا، حيث يتعايش الفضاء مع المتقاعدين، والفيلسوف التائه، والنبي العلماني، والهبي الذي يكتشف في شاي النعناع حنيناً مفقودا. « لا يُمنع أحد من الدخول هنا » يضيف قاسم، وتعتبر مقهى البركة قدس الأقداس، حيث يمنع تقديم الكحول إلى المسلمين في إسبانيا. ويتعلق الأمر بالإسبان الذين لم يكتفوا فقط باعتناق الإسلام، بل توغلوا في النهج الروحي الصوفي، وفي حياة التأمل والسلام.

من جهة أخرى يضيف قاسم: "عندما أخبرت عائلتي أنني سأعتنق الإسلام وافقت على ذلك، لكن أبي تضايق كثيراً. وكما هو معروف فإن الخنزير والكحول محرمان في الإسلام. وقد كان لدينا مطعم عائلي في بلباو، وكنت أنا من يتذوق النبيذ، فكيف يمكن لي أن أكون مسلماً وأنا أتذوق النبيذ وأقطع لحم الخنزير؟ لذلك تركت العمل في مطعم العائلة، وأنشأت مشروعي الخاص. أنا أتبع الطريقة الصوفية منذ إحدى عشرة سنة، وإن هذا لمن أجمل الأشياء التي حدثت في حياتي".

يؤكد معتنقو الإسلام أن هذا الدين جلب لهم الطمأنينة والأمل، لكن لم يكن ذلك سهلاً، مع استثناءات قليلة. إن جلّ هؤلاء واجهوا عدم الرضا والقبول من طرف عائلاتهم، وكان عليهم أن يشرحوا لهم أن الإسلام لا يمت بصلة للسلفيين والجهاديين،

المرتبطين بالعنف والتفسير الحرفي لمعاني القرآن الكريم، ولهذا، وحتى وقت قريب كان المتصوفة المتبِّعون للطريقة الصوفية تحت المراقبة السرية لاستخبارات الأجهزة الأمنية. "يتم استدعاؤنا إلى مكان لا يمكنني ذكر اسمه، ثم يسألوننا من نحن؟ وماذا نفعل؟ وما علاقتنا بالجماعات الإسلامية؟" يحكي **عمر إبراهيم (رافاييل مارتن سابقاً)** وبعد مدة أدركوا أننا فقط نصلي ونردد التراتيل والأناشيد الدينية، ومع ذلك فما زال البعض لم يقتنع بعد.

ألبوخارا هي البلدة التي تضم أكبر تجمع للنقشبندية الصوفية الإسبانية، وتضم ثمانية وستين جنسية، وهناك عدد كبير من الإسبان الذين يتبعون الطريقة النقشبندية الصوفية، التي يعود تاريخها إلى زمن أبي بكر الصديق، خليفة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام، يقول **عمر (فيلبي ماركاراتي سابقا)** ذو الثلاثة والستين من عمره - الذي عينه **الشيخ ناظم** أميرا- إن الطريقة الصوفية شبيهة بمركز أو مستشفى روحي، ويعتبر ناظم شيخ الصوفيين -المعلم الكبير- نفسه صفرا، يقول أنه لن تكون له قيمة إلا إذا وضعه الله في يمينه، ويؤكد ذلك أخوه وخليفته في قيادة النقشبندية.

تضم إسبانيا قرابة ألف ومائتي صوفي نقشبندي، وتعتبر هذه هي المجموعة الأوسع في إسبانيا، إذ تضم خمسة وثلاثين عائلة، وفي أورخيفا تحديدا. وقد عاش عمر هناك قبل أن يهتدي إلى الإسلام، عندما عين أميرا من طرف الشيخ ناظم، فتمكن جميع المسلمين الإسبان من التجمع حول القائد الكتالاني. وتعيش المجموعة الأكثر أهمية في مدينة فيلا نويبا دي لا فيرا «**Villanueva de la vera**» في **كاسيرس**. كما تعتبر بلدة أبوخارا المكان الأكثر ملاءمة للتنمية الروحية والتأمل في الله.

تحت ضوء شتوي، يجتمع مجموعة من الصوفيين حول أشجار الزيتون في الجبال الأورخيفية. يفضل هؤلاء المقربون من الله أداء وظائف مرموقة: مثل الفلاحة، وتربية الماشية والتجارة والحرف اليدوية. وهذا لا يعني أنهم يشكلون جماعة ضيقة، توجد على هامش المجتمع. إنهم لا يستخفون بالأنترنت ولا بالتلفاز ولا حتى بالصحف، كما يدرس أطفالهم بمدارس محلية، ورغم ذلك يتفقون جميعا على حياة البساطة، ويبررون موقفهم انطلاقا من أصل كلمة "الصوفية" المشتقة من كلمة "صوف"، حيث كان الزهاد المسلمون يرتدون الملابس المتواضعة دليلا على زهدهم في الدنيا.

لماذا يعيش الصوفي في العالم دون أن يرتبط بشكل كامل بهذا العالم، ومثال ذلك قول منصور (خوسي كارلس سانتشيس سابقا): "أدعو الله دائما وأنا على سجاد الصلاة "، و

منصور (خوسي كارلس سانتشيس سابقا) من مواليد مدينة مالقا ذو الواحد والأربعين سنة، مجاز في علم النفس. يضيف منصور: "رغم أن ثقافة الأندلس لم تعد موضة، إلا أنه مازال هناك رفض قاطع للمسلم."، وتقول **زوجته بهية (ماريا خوسي بيا سابقا)** من مواليد إشبيلية، وعمرها خمسة و ثلاثون سنة، ومجازة في القانون: " نحن المعتنقون للإسلام ينظرون إلينا نظرة قاسية، والإسلام ليس كما يظن الكثيرون. الإسلام هو السلام. هو طلب حب الله، فإذا كانت نيتك في الحياة هي أن تذوب في الحب الطاهر الذي يتجسد في الله، فإن إسلامك ليس له معنى."، وهذا ما لا تتسامح معه بعض الأوساط الأصولية الإسلامية، التي تريد إلغاء آية الرحمة وتعويضها بالسيف. يقول محمد إسكندر الذي يفضل إخفاء نسبه، والذي عمل في دوريات المراقبة الجمركية، وعمل في التجارة البحرية: "غير إن العمل الذي كنت أقوم به طوال حياتي هو التقرب من الله."

تحتفل جماعة الصوفيين ليلة الخميس بمجالس الذكر المعروفة باسم الحضرة، حيث يتم خلالها ترديد مجموعة من الأناشيد في مديح الله تعالى، مع إيقاعات يصاحبها تحريك الكتف والجسد، تحت ضوء الشموع الخافت. وهذه شعيرة يتقاسمونها وبقية المسلمين، "أما يوم الجمعة فهو يوم مقدس في الإسلام، نقيم فيه صلاة الجمعة وبعدها نجتمع لتناول وجبة الغذاء جماعة. ونقيم كل الصلوات باللغة العربية، حيث يظهر مستوانا في اللغة العربية مع استثناءات قليلة. أما معرفتنا الإسلامية فقد تكونت انطلاقا من قراءاتنا وحواراتنا مع الآخرين ومن خطبة الشيخ، ونعتبر نحن النقشبنديين الأقل ثقافة في صفوف الصوفيين، فنحن نهتم بالقلب أكثر".

يعتبر الصوفيون ضحايا المذاهب الراديكالية الإسلامية بدءًا من السلفيين في مصر وصولا إلى طالبان في باكستان. يقول أمين من مدينة ليون، ذو الخامسة والأربعين سنة،: "عانيت من أزمة نفسية صعبة جرّاء وفاة والدي، وأصبحت بفعل ذلك شيوعياً، لا أرغب في معرفة أي شيء عن الله". ظل صامتاً لبعض الوقت واسترسل قائلاً: "عندما اعتنقت الإسلام أحسست بأنّي عدت إلى الطريق المستقيم، علمني شيخي فن الفشل، بمعنى علمني الانغماس في الحياة والتفكير بالقلب". يضيف أمين: "الإنسان الذي يعمل بكد للوصول إلى هدف في الحياة، قد يكون ربح نفسه، إذ يصبح الذهب والطين سيان بالنسبة إليه، هكذا هي الصوفية".

"مرحبا" كلمة مكتوبة على لافتة خشبية، مثبتة على عمود وسط حقول التبغ والبساتين، وبعض المنازل المتفرقة في ضيعة **"تودال"** «Tudal». وتضم قرية **"بيانوبيا دي لا بيرا"** ثاني أكبر مجموعة من الصوفية النقشبندية في إسبانيا بقيادة **الشيخ النحات المعروف على الصعيد العالمي بعبد الواحد (كريستبال مارتن سابق)**.

يستقبل عمر إبراهيم، يوم الخميس، الإخوان في بيته من أجل الإحتفال بالذكر. يقول إبراهيم: "اعتنقت الإسلام منذ ثلاثين سنة، ومنذ ذلك الحين أحس أنني حقا مسيحي. ليس هذا تناقضا، لأن يسوع المسيح نبي محبوب كثيرا في الإسلام، ونحن نؤمن بالقديسين ونبجل قبورهم وآثارهم، وهذا ما يميزنا عن بقية المسلمين. يشرح لنا سبب الألقاب في الصوفية فيقول: "يختار لنا المعلم الاسم العربي، وهذا الاسم الجديد يكون عاكسا لجوهرك ومن تكون، ويجب على المريد أن يعمل ما بوسعه لتحقيق معنى الاسم الجديد الذي يحمله، فاسم "عمر" على سبيل المثال يعني القوة والدعم.

" جل الصوفين في إسبانيا هم إسبان، كما هو الحال في "بيادي نويبا دي لا فيرا. وضمنهم أخ مغربي واحد فقط." يقول جمال الدين (خوان أندريس مولينا) من مدينة مدريد، والذي يعد صورة حقيقية لصفاء ونقاء جمال النقشبندية، بخاتمه ولحيته المهيبة وسترته وسرواله الواسع ذو الأصل العثماني – حيث يسهل حركات الصلاة بتصميمه الواسع- بالإضافة إلى عكازه وعمامته الخضراء وكفنه الذي يغطي الجسد الصوفي العاري.

تلبس النساء كذلك ملابس فضفاضة، وكذا الحجاب لتغطية رؤوسهن، هذا ما تعشقه حواء، (أنا روسا سوتا) من سرقسطة، وأم لتسعة أطفال. تقول: "يجب على المرأة أن ترتدي ملابس محتشمة، وأن تحرص على تغطية الرأس والرقبة. فقد استعدت أنوثتي مع الإسلام." وتؤكد أنها لم تتعرض لأية مضايقات بسبب لباسها المحتشم". أما بالنسبة لمريم سكينة سكوت، مسلمة بالفطرة في أووخيفا، و إذ اعتنق والداها الإسلام منذ اثنين وعشرين سنة، فقد تعرضت لمضايقات بسبب الحجاب في المدرسة. تضيف: "الكل يعرف هناك، أني مسلمة، ولكني لا أتباهى بذلك، فالفكرة السائدة في مجتمعنا هي أن الإسلام دين المتعصبين، والأسوأ من ذلك الفهم السيء للصوفية. هناك من يسألني ما إذا كنت أنتمي إلى طائفة ما، كيف يمكنني أن أقول لهم إن الصوفية هي احترام وحب جميع المخلوقات؟".

عرفت الصوفية في أوروبا **برقصة الدراويش**، التي تحيل على السؤال التالي: "من نكون في الحقيقة؟" يقول **الشيخ عمر ماركاريت**: "يمكننا الإجابة عن هذا السؤال ونحن نبحث عن الله في قلوبنا. فقد استوفت الصوفية كل التعاليم الإسلامية ولكنهالم تتوقف عندها بل تجاوزتها".

يعد الصوفيون ضحية المذاهب الإسلامية الراديكالية كالسلفيين في مصر وليبيا، وطالبان في باكستان، ولكن الصوفية قديمة جدا. وتوجد دراسات تؤكد أن مذهبا صوفيا كان موجودا قبل الاسلام، وحددوا موقعه جغرافيا في خرسان الكبرى والشمال الشرقي لإيران. ومازالت الخلافات العميقة حول أصولها مستمرة، كما تؤكد إحدى النظريات الأكثر انتشارا أن الصوفية تأثرت بالرهبنة المسيحية، والفلسفة الأفلاطونية، والهندوسية والبوذية.

ويعترف الصوفي أن عقيدته الروحية هي جزء لا يتجزأ من الدين الإسلامي الذي لا يختلف عن الديانات الأخرى في شئ، إنه دين المحبة: ربط الصلة بالله، والسبيل إلى ذلك الحب اللامشروط. يقول ابن عربي أشهر المتصوفين:[1]

لقد كنتُ قبل اليوم أنكر صاحبي == إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

وقد صار قلبي قابلا كل صــورة == فمرعىً لغزلانِ وديرٌ لرهـــبانِ

وبيت لأوثانِ وكعبة طائــــفٍ == وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قـــرآنِ

أدين بدين الحب أنى توجـهـت == ركائبُه فالحب ديني وإيمـــاني.

«Tiflos»، والجائزة العالمية «Gabriel Miro» للقصة القصيرة. وهذا **مصدر المقال:**

فرينادو ألوبسو سانتشيس، الحديث عن الصوفية في إسبانيا هو حديث عن روح الإسلام، صحيفة إلبايس الإلكترونية (El País Semanal) بتاريخ 22يناير2015.

*Fernando Sánchez Alonso ,Conversos sufíes, los místicos del islam, El País Semanal, 22 ENE 2015.

للإطلاع على النص الأصلي الرابط المباشر:

https://elpais.com/elpais/2015/01/21/eps/1421845208_671813.html

* الكاتب فرينادو ألوبسو سانتشيس: ولد في مدريد سنة 1970، وهو عالم لسانيات ومصور محترف، متخصص في التصوير الوثائقي، والتصوير الصحفي. حاز سنة 2013 على الجائزة الوطنية للصحافة المقال من صحيفة إلبايس الإلكترونية (El País Semanal) بتاريخ 22يناير2015.

---

[1] . مقطع شعري لمحي الدين بن عربي من ديوانه (ديوان ترجمان الأشواق) (المترجمة).

تعليم الفلسفة في النظام التربوي الجزائري

Teaching philosophy in the Algerian educational system

قسول ثابت*

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ،جامعة سيدي بلعباس ،الجزائر

****

تاريخ الإرسال:2018/12/20 تاريخ القبول:2018/12/28 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

ملخص:

سنناقش في مقالنا هذا، مشكلة تدريس الفلسفة في النظام التربوي الجزائري. ولهذا الغرض، نتحدث أولاً، عن مختلف الفرص التي يمكن لإصلاح المنظومة أن يقدمها، ويتبع ثانياً، بدراسة مختلف العوامل الكامنة وراء ضعف أداء شريحة كبيرة من المتعلمين لمادة الفلسفة. وبين هذا وذاك، نتساءل عن ما يمكن أن يقدمه الدرس الفلسفي في المدرسة الجزائرية.

كلمات مفتاحية: المدرسة الجزائرية؛ الدرس الفلسفي؛ الإصلاح التربوي، الأداء

Abstract :

In this article we discuss the problem of teaching philosophy in the Algerian educational system. First we show the differents opportunities given by the education reform. The second we examine the various factors behind the weak performance of a big number of learners. Between these sentences, we ask our self the role of the philosophical lesson in Algeria's school.

Keywords: *Algerian school; philosophical lesson; educational reform ; performance*

*أستاذ محاضر (أ)، kassoul.tabet@gmail.com ،كلية العلوم الاجتماعية والانسانية ،الجامعة سيدي بلعباس مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة محمد بن احمد وهران2

مقدمة

يعتقد بعض المربِّين أن نقطة الانطلاق لأي إصلاحٍ تربويٍّ تكمن في الأهداف التربوية التي يسعى المسؤولون عن التربية أن يبلغوها، وتحديد هذه الأهداف في إطار السياسة الاجتماعية والاقتصادية العامة في البلاد. كما يرى هؤلاء أن أي نظام تربوي في العالم لن يستطيع أن يضع أسساً سليمةً وواضحةً لبنية العملية التربوية إلا إذا أجاب هذا النظام عن السؤال الأساسي: **أي إنسان نريد وأي إنسان يريد النظام التربوي أن يخرجه للعالم؟**

ذلك أن الإجابة عن هذا السؤال هي التي تحدد في النهاية بنية النظام التربوي وتسدد خطاه ليسير في السياسة التي يؤسسها على هدى وبصيرة ضمن معطيات الواقع وإمكاناته.

إن التنمية الاقتصادية والاجتماعية التي تهدف إليها لابد أن تجد منطلقاتها في نظام تربوي يحقق في بنيته ومحتواه الربط المطلوب بين أهداف التنمية وسياسة التعليم وطرائقها المعتمدة[1].

لقد حققت الجزائر توسعا كبيرا في ميدان التربية، وهذا الأخير يملي عليه أن يتجاوز التطور الكمي إلى التطور النوعي، ويجعل السؤال المطروح عليه "أي نوع من التربية نريد؟" أساس الانطلاق في وضع الخطة التربوية اللازمة لتحقيق هذا الهدف فلابد أن تكون التربية من نوع خاص توضع في صلبها الأهداف النوعية للتجديد ويقوم بناؤها انطلاقا من تلك الأهداف.

وإذا كانت الغايات والأهداف التربوية مهمة، فالأهم منها الذين يحددونها، فإذا لم تكن الفلسفة التربوية محددة النظرة والاتجاه فسينجم عن ذلك انقسام في وجهات النظر وتكون النتيجة نكوصا نحو الماضي وتحجرا، وقلبا للأوضاع التربوية على غير قاعدة أو أساس، وهذا الأمر أشد خطورة من الركود والجمود. إن مسايرة التقدم أمر حيوي في مصائر الأمم والشعوب شرط أن يرافقها وضوح في الرؤيا وإمكان في الوسائل وأخلاقية في العمل وتعاون بين مختلف الأطراف.[2]

---

[1]- علي ماضي، فلسفة في التربية والحرية، دار المشرق للصحافة والطباعة والنشر، ط:1، 1989،ص:151.

[2]- المرجع نفسه،ص: 156.

إن الثقافة الفلسفية كتفكير نقدي في الأساس تعلمها له صيغة نظرية ماثلة في الاطلاع على مفاهيم ومواقف الفلاسفة ونظرياتهم، ولذلك فتقدم المتعلم في اكتشاف الفكر الفلسفي يتطلب تأهيلا منتظما لاكتساب مفاهيم ومعلومات فلسفية تستثمر كأداة للتحليل، وإلمامًا بأوجه واستعمالها كما يتطلب امتلاك المهارات المنطقية اللازمة للتفلسف. فالمتعلم بكل أبعاده الوجدانية والعقلية هو محور العملية التربوية ومدارها، فمهمة تدريس الفلسفة لا تتمثل في نقل نظريات عقلية ومنهجية جاهزة وتامة، ولا في تصديه للقيام بتحليلات فلسفية بنفسه بدعوى تقديم نماذج يحاكيها، وليست كذلك في التركيز على محتويات ومضامين تتعلق بموضوع الدرس، جادت بها قرائح الفلاسفة عبر العصور. وإنما تتجلى أساسا في الرؤية المبتكرة للشروط التي تبعث على إثارة فضول التلاميذ المعرفي وتدفعه إلى الانشغال بالقضية المطروحة للبحث.

إن التركيز على إفساح المجال للمتعلم ليشتغل بنفسه ويرفع مستوى أداءه الفكري باكتساب مهارات منهجية في التجليل، مبدأ تربوي عام، ولكنه في الفلسفة يأخذ طابعا خاصا، فتلاميذنا عبر مسارهم الدراسي اعتادوا على حفظ ما يلقيه المعلم أو يطالعونه في الكتاب المدرسي باعتباره حقائق. ولما يقبلون على دراسة الفلسفة يتعاملون معها بنفس الروح، معتقدين أنها نسق معرفي جاهز[3].

فتدريس الفلسفة بالتعليم الثانوي يعبر عن نوايا تربوية في تحقيق نتائج محددة ضمن التربية المدرسية وضرورية لنضج شخصية المتعلم. وعلى هذا فتعليمها يرمي إلى إحداث تغيرات في سلوك المتعلم وإلى تنمية وتطوير عادات عقلية ووجدانية لديه، وتكيِّيف استعدادات أخرى قائمة بكيفية محددة.

ومن ثم، فمدرس الفلسفة موكول إليه بتنفيذ الأهداف التربوية لتعلم هذه المادة والعمل على أن تتحقق في سلوك تلاميذه، ولذلك فعليه أن يتعرف عليها جيدا وينظم تعليمه بما يمكنه من تجسيدها.

لقد عرفت الفلسفة ابتداء من (كانط) Kant ثورة تجديدية كبرى هي انعكاس أو امتداد للثورة الصناعية والعلمية، لقد كانت الفلسفة من قبل أن تجنح إلى التأمل النظري في القضايا الميتافيزيقية. أما الآن، فقد أصبحت مهمتها هي التغيير الاجتماعي وليس مجرد

---

[3]- أحمد أورياشي، محمد الربيع بلبشير، الدليل المنهجي لتطبيق برنامج الفلسفة في التعليم الثانوي، مديرية التعليم الثانوي العام، 1998، ص:104.

التأمل والمعرفة، بل أيضا خدمة الانسان وحمله على تحسين وضعيته وهذا ما نادى به (ماركس) Marx. حيث لم يعمل الفلاسفة حتى الآن إلا على الاهتمام بمحاولة تفسير العالم بطرق مختلفة، في حين أن الأهم هو العمل على تغييره.[4]

إن الاعتقاد بأننا نفكر خارج المجتمع هو وهم خاطئ وخطير، ذلك أن المشاكل التي يهتم بها الفيلسوف هي بالضرورة المشاكل التي كانت تشغل عصره، لأن الجو الفكري السائد في عصره هو المادة التي لابد من استخدامها من أجل أن يمنح الفكرة شكلا عينيا[5].

إن خلفية هذا الإشكال أي الفلسفة وعلاقتها بالتنمية الاجتماعية في الجزائر راجع في المقام الأول لموقف الفلاسفة الرافض لإخضاع حقل إبداعهم التنظيري لأي دراسة علمية، وحجتهم في ذلك أن الفلسفة متعالية وذات طراز فكري خاص، تتميز بالتأمل والتجريد الخالصين الأمر الذي دفع (لويس بانطو) Louis Pinto إلى التنبيه بأن فكرة صفاء الفكر الفلسفي مقولة مطاطة وملتبسة[6].

أما في المقام الثاني، نجد موقف علماء الاجتماع الذي يعتبر أن الفلسفة نمط من الابداعات الفكرية. ففي مقال (بيار بورديو) P. Bourdieu يسعى من خلاله إلى دحض رأي أولئك الذين يصرون على أن يروا كل تحليل اجتماعي للممارسات الفلسفية هجوما ضد الفلسفة[7].

وإذا قيل مجازا أن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض فإن البحث السوسيولوجي من خلال محاولاته إخضاع الفلسفة لآلياته الإبستيمية، الأمر الذي مهد إلى الحديث عن سوسيولوجية الفلسفة كمعرفة تعليمية في الثانوي والجامعة، إن ولادة الفلسفة لم تكن إلا في دوائر مجتمعين حول معلمهم الذي يبدع من خلال تعليمهم، من هنا نقدر نموذجية سقراط المعلم الذي يعلم بفاعلية، لأنه لا يعرف شيء[8].

فالفرق بين الفلسفة وتعليمها فرق شاسع، من حيث أن الفلسفة منظومة أو منظومات بطريقة فكرية، هي عملية تنظير تأملي تجريديي أما تعليم الفلسفة هو محاولة

---

[4] - عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ص:122.

[5] - برجسون هنري الفكر والواقع المتحرك تر: سامي الدرزي، بط، بت، مطبعة الإنشاء دمشق، ص:122.

[6] - Louis Pinto,Les Philosophes entre le Lycee et l'avant garde,1957,p :8.

[7] - بيار بورديو، الرموز السلطة، تر:عبد السلام بن عبد العالي، ط:2،1990، ص: 35.

[8] - خليل أحمد العنف ورعية التمذهب، مقال تحليلي الفكر العربي المعاصر العدد 33، ص:64.

توظيف هذه المنظومات الفكرية أو المذهبية لتهييج وتنهيج قدرات التفلسف لدى الدارس وبالنتيجة قدرات التفكير العليا لديه.

إن تعليم الفلسفة كان دوما يهدف على تحفيز النشاط الذهني في ماهيته العليا فيتجاوز ويتحرر من كل ماهو مغلق ضمن قواعد ونماذج وصيغ وقوالب نظرية فيؤسس لحرية الفكر والتنوير[9].

إن اهتمامنا بالخطاب الفلسفي لا كمنتج إبداعي وتنظيري بل كخطاب درس كثقافة تعليمية مدونة ومعطاة، لا كفلسفة تنسيقية نظرية لا كنظام فكري متمذهب، بل كشف معرفي بيداغوجي، إنه خطاب حول الفلسفة أو مواز لها، أي مجموعة معارف أو مفاهيم أو تيارات فكرية وقد تم تنظيمها وقولبتها وتوجيهها ووفق فلسفة المؤسسة التربوية بكل مقتضياتها وتقنياتها البيداغوجية والثقافية والاجتماعية علما أن ما يصطلح على تسميته بخطاب فلسفي مدرسي يضم إلى جانب الفلسفة تخصصات أخرى كالسوسيولوجيا والتكنولوجيا[10].

إن المدرسة مؤسسة اجتماعية من حيث بناها، مضامينها، وأهدافها، وأن الوظيفة الاجتماعية المنوطة بالمدرسة هي

وظيفة التطبيع الاجتماعي الذي تمارسه على الملتقى الناشئ مُحَاوِلة تشويه قيم ومثل ومعايير ومعتقدات المجتمع الذي ينتمي إليه، ولا يمكن الوصول إلى هذا الهدف إلا بإبعاد السياسي عن المدرسي بغية الابتعاد عن النزعات والفتن والتشتت[11].

وبناء على هذا نجد (محمدى مصطفى الكباح) في مقالته:"إشكالية الممارسة الفلسفية تدريبا وإنتاجا" يقول:« كل مادة معرفية ليكون لها حق الوجود بين جدران المدارس لابد أن تخضع لصفتين أساسيتين هما: الأولى تعني أن الممارسة تلتزم ضوابط قانونية من حيث المحتويات والمناهج والتقييم والمعاملات والتدرج الدراسي وغيرها من الأمور الإدارية الأخرى، أما الثانية :تفيد قصد المشرع من المؤسسة التربوية ومن تدريس المادة التي غالبا ما تصاغ كأهداف عامة[12]".

---

[9]- المرجع نفسة، ص:66.

[10]- مصطفى محسن، الفلسفة والتنمية البشرية، مقاربة سوسيولوجية لطبيعة حضور الانسان في الخطاب الفلسفي المدرسي بالمغرب، مجلة دراسات عربية، العدد12/11، 1994، ص ص:67-68.

[11]- مصطفى محسن، نحو تحليل سوسيولوجي لمناهج الدراسة طروحات نقدية حول المفهوم والمرجعية الثقافية،مجلة دراسات عربية،العدد:8،1995 ، ص: 53.

[12]- محمد مصطفى الكباح، إشكالية الممارسة الفلسفية تدريسا وإنتاجا دار العربي الإسلامي ط:1960، ص:16.

وبخصوص دوافع وأهداف المقاربة السوسيولوجية للخطاب الفلسفي المدرسي بالجزائر نجد الرغبة في الكشف عن تناقضات الخطاب الرسمي بصدد الفلسفة ففي الوقت الذي يدعو فيه هذا الخطاب على الأقل إلى العقلنة والتنظيم والديمقراطية والتنمية واحترام حقوق الإنسان في الوقت الذي نجد فيه الممارسة الواقعية تعمل باستمرار على تهميش دعامة مفصلية من دعائم القيم ألا وهي الفلسفة، وهو أمر يتنافى وأهداف تنمية الإنسان معرفيا وسلوكيا وحضاريا وقيميا واجتماعيا. إن مسألة التقاطع السياسي والإيديولوجي الرمزي والمدرسي ضمن تمفصل دقيق متوازن ومتلون ضمن الشروط المجتمعية التي يندرج فيها، تجعلنا نفهم لماذا وكيف أصبح التعليم يشكل مجالا لرهانات اجتماعية متعددة ويستقطب حوله صراعات متضاربة ذلك لأن المهيمن على مجالات التعليم والتكوين ونشر المعرفة يفرض أن يهيمن بالنتيجة على مختلف المحالات القيمية والسياسية والاقتصادية وبالتالي سَيُلَوِن المؤسسة المدرسية ويؤسس التوازن المطلوب وفق منظوره الرمزي[13].

إن الثنائية الايديولوجية الرمزية الموروثة عن النظام الاستعماري سوف يكون الفضاء الذي في حدوده تصاغ البنية الإيديولوجية للدولة الوطنية يعكس رؤى نذكر منها:

1-رؤية تكنوقراطية مغذاة من فلسفة العلم فهي حيادية من الناحية الإيديولوجية العقيدية، وبالتالي يمكن اندماجها ضمن النظرة المعاصرة، وإذا كانت آتية من الغرب بمختلف مشاربه الإيديولوجية فلا حرج في ذلك، لأنها لا تحمل طابعا عدائيا لمقومات أصالة الأنا، إن نموذج التنمية وخاصة الاجتماعية ومهمات التحول، يتطلب ثقافة علمية لن نعثر عليها في الأدوات الإيديولوجية للأنا السيدة، بحكم أنها موجودة في حقل النخبة المغايرة لهذا الأنا.

2-رؤية عربية إسلامية ترى في ضرورة ربط المجتمع بقيمه العربية الإسلامية كمدخل لتنمية اجتماعية سليمة وكدرع واق لأي منظور مناوئ لها، فالجزائر رسميا بلد عربي لغة وثقافة[14].

3-رؤية وطنية انتقائية تضع مشروع التنمية في سياق قراءة لقيم حرب التحرير الوطني أو ما يطلق عليها بالتيار الاستقلالي.

---

[13]- مصطفى محسن، الإطار السوسيولوجي العام للنظام التربوي، مجلة دراسات عربية، العدد:2، السنة:1988، ص:54.

[14]- عبد القادر يفصح، إشكالية السلطة في الجزائر، الجزائر: 1990،ص:364.

4-رؤية أمازيغية تنظر لتاريخ الجزائر بصورة مختلفة للرؤية العربية الإسلامية.

5-رؤية اشتراكية تمتد مرجعيتها من الفلسفة الماركسية ومن الكتلة الاشتراكية ومنعوعتة بكونها مناوئة للدين ومعادية للإسلام.

إن السلطة في الجزائر هي سلطة طبقية توظف على التوجه الأكمل كل أدوات الإقناع الإيديولوجي، فالدين والمدرسة والإذاعة والنشر والنقابة لها أدوار لنشر قيم الطبقة المسيطرة شرعا[15].

إن شكل الثقافة في الجزائر يختلف عن غيرها من الدول وخصوصا عن دول المشرق وحتى عن دول المغرب الأقصى وتونس وخاصة بسبب الوضعية الاستعمارية للجزائر بحيث يطرح فيه قضايا مختلفة وخصوصية[16].

لقد ذكر (مصطفى الأشرف) مثلا القطر التونسي في معرض الحديث عن مستوى التعليم فتونس هي البلد الذي يبدو أقرب إلينا ولكننا إذا تركنا جانبا الفروق البيئية في الاختبارات السياسية والاقتصادية وحتى اللغوية بين تونس والجزائر فإن اختلاف الظروف التاريخية التي اكتنفت ميلاد الدولتين تجعل هذه المقارنة قابلة للنقاش[17].

فالوجود الفرنسي في تونس لم يحطم هياكل الدولة التونسية ولا المؤسسات التعليمية والثقافية التي ظلت تعمل وتنتج وتتطور دون انقطاع حتى استرجعت تونس سيادتها، "فجامع الزيتونة و"المعهد الصادقي الذي أُنْشِئَ ليكون نافذة على العصر الحديث بتدريس العلوم الحديثة واللغات الأجنبية كانا موجودين قبل الحماية الفرنسية وفيهما وفي فروعهما تكون عشرات الآلاف من الإطارات تمكنت تونس بفضلهم من مواجهة الاستقلال في ميدان التعليم، فكيف يمكن المقارنة بين تونس والجزائر الذي سحق فيها الاستعمار كل مقومات الشخصية الجزائرية التي قام فيها التعليم على كاهل الممرنين والمساعدين فالتجربة التونسية لا تفيدنا كثيرا في التغاب على مشاكلنا[18].

وهناك مشكلة أخرى يمكن طرحها لتحديد المشكلة لنفرض أن مستوى التعليم كان يضاهي أرقى المستويات في العالم، فهل يمكن أن نصف نظام تعليم الفلسفة في الجزائر بأنه ناجح وراق إذا كان محصورا في المدن الكبرى أو قفا على قلة من المحظوظين؟ وهل

---

[15] - مهدي النجار، مقدمة في الإيديولوجية، مجلة دراسات عربية، العدد:6، السنة:1988، ص:10.

[16] - ليلى العرباوي، إشكالية الثقافة الوطنية في الجزائر، مجلة المستقبل العربي، عدد:2002، ص:125.

[17] - عبد الحميد مهري، التجربة الجزائرية في ميدان التربية والتعليم، مجلة الثقافة والثورة، عدد:1978، ص:11.

[18] - المرجع نفسه، ص:12.

يمكن أن يكون المستوى راتبا إذا وزعنا على الخرجين شهادات راقية؟ ولكن لا تدفعهم على خوض معركة الحياة ولا تنفع بالتالي المجتمع الذي ينتظرهم[19].

وإذا كان فشل الكثير من المشاريع التنموية المعاصرة يعود إلى خطورة إغفال دور ومكانة الإنسان في أي مسار للتنمية والتحديث، فإن المجتمع الغربي المعاصر بصفة خاصة مجتمع المأسسة الكوني عديد الأزمات الفكرية والاجتماعية كان من أهم نتائجها الاستلاب والاستغلال، الأمر الذي كرس الاتجاه للدعوة إلى تحرير في سيرورة كل عمل إنمائي أو مشروع مجتمعي متكامل الأبعاد والمكونات[20].

وبلا شك فإن الفلسفة قد أصبحت في مشروعها الحالي أكثر اهتماما بالإنسان بهمومه ومشاكله وأزماته إنه المآل الذي انتهى إليه هذا المشروع الفلسفي باعتباره إنتاجا لبنية سوسيوتاريخية محددة في الزمان والفضاء، وبأن آليات إنتاجه لا ترتبط فقط بمحددات معرفية بل بمحددات اجتماعية وثقافية كذلك[21].

ويمكن القول بأن جل الفلسفات المعاصرة من ماركسية ووجودية وجل الاتجاهات والتيارات الفلسفية من "برجسون" إلى "نيتشه" إلى "ماركيوز"إلى "ألتوسير"، قد أولت عناية خاصة بمشكلة الإنسان وذلك مهما اختلفت الزوايا والمنظورات التي حاولت بها تناول هذه المشكلة.

فبالرغم من أن تعليم الفلسفة يمثل نشاطا مدرسيا قديما إلا أنه أصبح أكثر فأكثر يثير اهتماما متزايدا في سياق برنامج ليونيسكو لسنة 1951 حيث وافقت الندوة العامة المجتمعة في دورتها الخامسة على لائحة تكلف المدير العام بتحقيق ميدان حول:

- مكانة تعليم الفلسفة في مختلف الأنظمة التربوية.
- الطريقة التي تدرس بها.
- التأثير الذي تحدثه في تكوين المواطن[22].

إن حيادية خطاب الدرس الفلسفي من حيث عدم ميله النسبي على الأقل لإحدى النزاعات الفكرية، هي شرط لحفاظه على طبيعته، وهذه الحيادية تتطلب حرية الفكر في فضاء الخطاب، فكل مساس بحرية الفكر يفقد الدرس الفلسفي ماهيته، ذلك لأن

---

[19]- المرجع نفسه، ص:14.

[20]- سالم يفوت، الفلسفة المدرسية ورهان التنمية البشرية، مجلة الثقافة والفلسفة، ص:184.

[21]- المرجع نفسه،ص:149.

[22]- Enquete de L'UnescoM sur L'enseignement de la Philosophie ,mai 1950,p :11

الحرية تنتقل من الفكر الفلسفي كمنتوج إبداعي إلى تعليم الفلسفة. فرغبة التمذهب هي حالة اعتقادية عامة قوامها اكتفاء الناس بما يبلغ إليهم من أفكار وتصورات خاصة بمذهبهم النظري، فتعليم الفلسفة في اللحظة التي حريته بقطع كل الصلة بالفلسفة[23].

ويتجلى هذا الرهان من خلال صراعات اجتماعية وسياسية وإيديولوجية تهدف إلى التأثير على توجيه خطاب الدرس الفلسفي، بل تعمل على تلوين مضامينه بنزعتها الفكرية.

فالفلسفة لم تكن لها مكانتها في الجامعات الأوربية إلا بعد أن اطمأنت الكنيسة المسيحية على نوعية تدريسها ومحتوى هذا التدريس، من ذلك أن أرسطو لم يدرس إلا بعد ما أضفى عليه (توما الإكويني) مسحة من القداسة، ولم يحصل ذلك إلا في القرن الثالث عشر، ثم اشتد اضطهاد الكنيسة للفلسفة ولكل تعليم قائم على مبدأ النقد الحر، ويؤدي حرص الكنيسة الكاثوليكية على نفوذها العقائدي والسياسي إلى أن تفرض على أساتذة الجامعات أداء اليمين بالوفاء لها ولتعليمها، وإلا أن تضرب رقابة شديدة على الدروس والمؤلفات، ثم تستولي فرقة "اليسوعيين"على السوربون فتجبر برلمان فرنسا إلى أن يتخذ قرارا يقضي بالحكم بالإعدام على كل من حاول إنقاذ (أرسطو)، وبعد ذلك يقع الحجز على فلسفة (ديكارت)، ويطول الحجز إلى مجيء (نيوتن) الذي نسخت نظرياته الكثير من أراء ديكارت.[24]

إن تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية بالذات من حي طابعها الحساس وبنيته وارتباطه المباشر مع فئات ذات وزن عددي ونوعي، لأنها تقدم الشكل الأكثر تعميما وتجريدا وبالتالي تأثيرا في المجتمع وذلك للأسباب التالية:

–ألاف الطلبة الذين يدرسون الفلسفة في المرحلة الثانوية، يتأثرون بما يدرسون أو بما يدرس لهم، وأغلب هؤلاء لا يواصلون دراسة الفلسفة.

– برامج لدراسة برامج رسمية، والمدرسة جهاز من أخطر أجهزة التوجيه الإيديولوجي، والسيادة الإيديولوجية للنظام القائم، فإن برنامج تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية هو باب من أبواب التوجيه والسيادة[25].

---

[23]- خليل أحمد خليل، العنف ورغبة التمذهب، الفكر العربي المعاصر، العدد:33، 1984، ص:85.

[24]- الشاذلي الفيتوري، الفلسفة والتربية، في الفلسفة تحديات منها وإليها، ملتقى تونس، 1988، الجامعة التونسية، ص:15.

[25]- محمود أمين العالم، ثلاث نصوص وثلاث مواقف في تدريس الفلسفة، ص:105.

فإذا كان كل فيلسوف هو الأكثر تأهيلا للاستقلالية والحرية يجد نفسه متورطا ضمن الأنظمة الاجتماعية مهما كانت طبيعتها، فالفيلسوف موظف يعمل داخل برامج ومؤسسات وجماعات لها استعمالاتها وتراتيبها، فالفيلسوف وإن حاول أن يكون فوضويا يجد نفسه بالضرورة ضمن شبكة مهيمنة مراقبة من طرف الدولة، فما بالك بأستاذ الفلسفة، أو خطاب الدرس الفلسفي، فكل ذلك لن يكون إلا مشروطا بمجمل حيثيات وإكراهات المناخ المؤسسي الذي يندرج فيه[26].إذ لا يمكن أن تكون مستقلة بصفة مطلقة على الأرضية الاجتماعية . إن خطاب الدرس الفلسفي موجود قصرا تحت تأثير المؤسسة الاجتماعية.

وفي إطار وضعية التبعية يصعب الاطمئنان إلى وجود خطاب فلسفي مدرسي حامل لتصور منسجم مع الإنسان والمجتمع، وهذا لا يعني نفسه الفلسفات وأنماط الفكر، ولا التقليل من أهمية الفلسفة التقليدية كمنتوج إنساني.

إن تدريس الفلسفة يأتي استجابة لوضع نفسي اجتماعي يعيشه الشاب في هذه الفترة من عمره وهو مقبل على الانضمام إلى مجتمعه. ولعل من أهم الأسباب التي يعود إليها الحضور الهامشي والغامض لمفهوم الإنسان في الخطاب الفلسفي المدرسي هو أننا لا نبني مناهجنا الدراسية على أية معرفة علمية، أي أننا لا نعرف بالتحديد على المضامين الفكرية والاجتماعية كوسيط تربوي بين مضمون الخطاب المدرسي وبين المتلقي[27].

إن الوطن العربي ومجتمعات العالم الثالث بشكل عام تعاني من انقسامها أو غربتها عن الواقع الاجتماعي والثقافي الذي تنتمي إليه.

'ن الفلسفة المدرسية في لجزائر تقليد وافد من المدرسة الغربية في إطار محاربة الفكر الخرافي وتكريس العقلانية والعلمانية والحداثة ودمقرطة الحياة الاجتماعية في ظل مجتمع جديد[28].

إن إدراج الفلسفة في النظام التربوي الجزائري كتعليم مؤسس راجع في أصله إلى التركة التي الموروثة عن المدرسة الفرنسية، فتعليم الفلسفة في فرنسا قد خضع لفترة طويلة لصراعات اجتماعية وسياسية بؤرتها السلطة السياسية، فالبرنامج الذي يسير عليه تدريس الفلسفة في الأقسام النهائية ما يزال هوهو كما تسير عليه المقررات

---

[26]- مصطفى محسن، الفلسفة والتنمية البشرية، ص:67.

[27]- سالم يفوت، النظام الفلسفي الجديد، مقال في الثقافة والفلسفة تنسيق سالم يفةت 1997، ص:104.

[28]- مصطفى محسن، مرجع سابق، ص: 99.

الفرنسية، إذا كان فيه تغيير بعد سنة 1972 فهو مجرد حذف مادة وتعويضها بمادة أخرى أو تقديم مواد وتأخير مواد أخرى، أو إدماج بعض المواد في مواد أخرى كما هو الشأن بالبرنامج الجديد.

إن تحقيق هدف الوصول إلى فلسفة مدرسية للتنمية غير ممكن إلا في إطار بلورة فلسفة متكاملة للإنسان والمجتمع، وهذه الأخيرة مشروطة بتحقيق مشروع مجتمعي، وإذا كانت وضعية انفصال السلطة عن المجتمع المدني لا توفر الشروط الضرورية والعقلانية لبروز المجتمع الناضج. فلا يمكن أن نتحدث عن دور الفلسفة في التنمية والتحديث إلا إذا توفرت لها الظروف وإمكانات صياغة سياسية وطنية خول التربية والتعليم، وذلك بإعطاء الطابع الإشكالي للقضايا والنظرة الشمولية للمشاكل التي تطرحها الحياة اليومية وتمثل القيم الروحية والثقافية للمجتمع.

إن الأنساق الفلسفية شأها في ذلك شأن الذات التي أبدعتها، ولما كانت كل فلسفة عي الخلاصة الروحية لعصرها، وأن تبادله التأثير لا من الناحية الداخلية أي من ناحية مضمونها وحسب بل من الناحية الخارجية، وعندئذ لن يكون لها مذهبا معارضا لمذاهب معينة بل تصبح هي الفلسفة إزاء العالم، تصبح فلسفة العالم الراهن، فكثيرا ما يعرفون الفلسفة بأنها محبة الحكمة ولكن ماهي الحكمة؟ هل هي الخضوع لنظام العالم أم أنها العمل على تغييره.

تحويل الدرس الفلسفى الذي يفترض أن يشكل سياقا لتدريب المتعلمين على التفكير الحر واكتساب آلياته، إلى حالة اختناق للدعاية الإيديولوجية والتي لا تليق بالعملية التربوية، وبالأحرى بالدرس الفلسفي.

فأستاذ الفلسفة الذي يظل أسير الخطاب العمومي والشمولي، والشمولي يعجز عن جر طلبته ليكونوا فاعلين تربويين حقيقيين، هذا الخطاب البعيد كل البعد عن الوقائع التي تحيط بهم، هنا يتحول أستاذ الفلسفة إلى فقيه يمارس سلطته المطلقة، وتقترب الفلسفة هنا من العلوم الشرعية في عصر انحطاطها، وهنا تنقلب مقولة (نيتشه):«أمركم لأن تضيعوني لتجدوا أنفسكم..»إلى : « آمركم أن تقدسوا ما أقوله لكم لتضيعوا.»[29]

[29]- دوار عبد السليم، وتهديد المزالق، المجلة الجزائرية للترية، تصدر عن المركز الوطني للوثائق التربوية، العدد:16، ص:35.

يبدو وضحا أن رهان الدرس الفلسفي هو جعل المتعلمين في تماس فعلي مع روح الفلسفة متمرنين على منهجها المعاصر الذي يخلق بعيدا عن عقلانية أرسطو وينفلت من قبضة الكوجيطو الديكارتي ويتمرد على تفكير كارل ماركس الأيديولوجي، فما يلزم مدرس الفلسفة أن لا يخاطب متعلميه بعقلانية هؤلاء لأنها كانت مشروطة بمستوى تطور المعرفة الإنسانية في أزمنتهم.[30]

الهوامش:

1- علي ماضي، فلسفة في التربية والحرية، دار المشرق للصحافة والطباعة والنشر، ط:1، 1989

2- أحمد أورياشي، محمد الربيع بلبشير، الدليل المنهجي لتطبيق برنامج الفلسفة في التعليم الثانوي، مديرية التعليم الثانوي العام، 1998 .

3- عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر.

4- برجسون هنري الفكر والواقع المتحرك تر: سامي الدرزي، بط، بت، مطبعة الإنشاء دمشق.

5- avant garde,1957'Louis Pinto,Les Philosophes entre le Lycee et l

6- بيار بورديو، الرموز السلطة، تر:عبد السلام بن عبد العالي، ط:1990،2.

7- خليل أحمد العنف ورعية التمذهب، مقال تحليلي الفكر العربي المعاصر العدد 33.

8- مصطفى محسن، الفلسفة والتنمية البشرية، مقاربة سوسيولوجية لطبيعة حضور الانسان في الخطاب الفلسفي المدرسي بالمغرب، مجلة دراسات عربية.

9- مصطفى محسن، نحو تحليل سوسيولوجي لمناهج الدراسة طروحات نقدية حول المفهوم والمرجعية الثقافية،مجلة دراسات عربية،العدد:1995،8.

10- محمد مصطفى الكباح، إشكالية الممارسة الفلسفية تدريسا وإنتاجا دار العربي الإسلامي ط:1960.

11- مصطفى محسن، الإطار السوسيولوجي العام للنظام التربوي، مجلة دراسات عربية، العدد:2، السنة:1988

12- عبد القادر يفصح، إشكالية السلطة في الجزائر، الجزائر: 1990.

13- مهدي النجار، مقدمة في الإيديولوجية، مجلة دراسات عربية، العدد:6، السنة:1988.

14- عبد الحميد مهري، التجربة الجزائرية في ميدان التربية والتعليم، مجلة الثقافة والثورة، عدد: 1978

15- سالم يفوت، الفلسفة المدرسية ورهان التنمية البشرية، مجلة الثقافة والفلسفة

16- Enquete de L'UnescoM sur L'enseignement de la Philosophie ,mai 1950

17- خليل أحمد خليل، العنف ورغبة التمذهب، الفكر العربي المعاصر، العدد:33، 1984،

18- المجلة الجزائرية للترية، تصدر عن المركز الوطني للوثائق التربوية، العدد:16.

.

[30]- المرجع نفسه، ص:39.

دور الشرطة الفلسطينية في الحد من جريمة تعاطي المخدرات في محافظة الخليل

The role of the Palestinian police in reducing the crime of drug abuse In Hebron Governorate

رؤوف نادي محمود أبوعواد،*

إشراف : أ.د.مباركة بلحسن

كلية العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بن احمد وهران2، الجزائر

****

تاريخ الإرسال:2018/12/16 **تاريخ القبول:2019/01/11** **تاريخ النشر: 31 جانفي 2019**

ملخص:

هدفت هذه الدراسة للتعرف على دور جهاز الشرطة في الحد من جريمة تعاطي المخدرات في محافظة الخليل، ولتحقيق أهداف هذه الدراسة صمم الباحث استبانه تكونت من قسمين، القسم الأول احتوى على المعلومات الشخصية والتي مثلت المتغيرات المستقلة لهذه الدراسة، أما القسم الثاني فاحتوي على 24 فقرة تم توزيعها على ثلاثة محاور، وشكل العاملين في جهاز الشرطة التابع لمحافظة الخليل مجتمعا للدراسة، وبلغ قوام عينة الدراسة 50 فرد، كما واستخدم الباحث أسلوب العينة العشوائية البسيطة في اختيار هذه العينة، أما المنهج الذي استخدمه الباحث في دراسته فهو المنهج الوصفي التحليلي نظرا لملائمته لأغراض هذه الدراسة، وتوصل الباحث إلى عدة نتائج كان أهمها أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05 ≥α) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة بسبب الجنس،. بينما وجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) ≥α بسبب المؤهل العلمي لصالح حملة الدراسات العليا وكذلك الأمر كان هناك فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05 ≥α) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة بسبب إدارات الشرطة لصالح دائرة مكافحة المخدرات بينما لم يجد فروقا ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05 ≥α) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة بسبب سنوات الخبرة، وأوصت هذه الدراسة بضرورة تكثيف الجهود للحد من هذه الآفة التي غزت صفوف الشباب.

كلمات مفتاحية: المخدرات، فلسطين، الشرطة، الاجرام، التعاطي

Abstract :
The purpose of this study was to identify the role of the police in reducing the crime of drug abuse in Hebron governorate. To achieve the objectives of this study, the researcher designed a questionnaire consisting of two parts. The first section contains personal information which represented the independent variables of this study. The researcher used the simple random sample method in selecting this sample. The method used by the researcher in his study is descriptive analytical method because of the The researcher concluded that there were no statistically significant differences at the level of (0.05 αα) between the response levels of the police force due to sex, while significant differences were found at the level of significance (0.05 αα) (0.05 αα) between levels of response of police officers due to the police departments in favor of the Anti-Drug Department, while there were no statistically significant differences at the level of significance (0.05 α) α) between police response levels Because of years of experience, and recommended the study of the need to intensify efforts to reduce this scourge that invaded the youth.
***Keywords**: Drugs, Palestine, police, criminality, abuse*

----

*طالب أجنبي، raofabuawwad@yahoo.com،فلسطيني الجنسية، مسجل سنة ثانية دكتوراه ل م د، تخصص سوسيولوجيا الاجرام، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بن احمد وهران2، مخبر الأنساق، البنيات، النماذج والممارسات

المقدمة

إن تعاطي المخدرات موضوع ذو ماضٍ وحاضر ومستقبل؛ أمّا الماضي فبعيد إلى فجر الحياة الإنسانية، وأما الحاضر فيشمل العالم كله، وأما المستقبل فأبعاده متجددة ولا يمكن حصرها وتحدديها، وما من مجتمع ترامت سيرته إلينا عبر العصور والمستويات الحضارية إلا عثرنا بين سطورها ما ينبئ عن التعامل مع مادة أو مواد محدثة لتغيرات في الحالة النفسية والعقلية للمتعامل. تترامى إلينا هذه السيرة عن الصين ، والهند، ومصر، وفارس، واليونان القديمة(Aldrich,1972)، وكذلك العديد من المجتمعات البدائية مثل قبائل التوا في رواندا، وقبائل الماكولولو والسوازس واللوبا، وهذه القبائل بالقرب من بحيرة فيكتوريا ونهر الكونغو وتنزانيا (Toit,1973).

وتشير الدراسات أن ظاهرة تعاطي المخدرات قد عرفت في الحضارات القديمة، ويقال أن الفراعنة هم أول من عرفها في المناطق العربية، كان أهمها مخمرات مشتقة من نبات الخشخاش والقنب، ومن الجدير ذكره أن استعمالها كان مقتصرا على مجالات الطب، فالأفيون كان يستخدم لعلاج أمراض العيون وصناعة المراهم، وكان الخشخاش يستعمل مهدئا للأطفال من الصراخ، وقيل أن الحشيش والأفيون دخل لجزيرة العرب عن طريق الغزوات حيث تعرض له المغول واختلطت الحضارات بحضارة العرب(أبو علي، 2003).

إن وضع قضية المخدرات وإدمانها في حجمها الحقيقي بالأرقام والإحصاءات، وتقدير حجم المخاطر والصعاب الناجمة عنها يحدد الأدوار المطلوبة لمكافحتها بالطرق الملائمة للبيئة التي نعيش بها، غير أن هذا الموضوع برز على هيئة مشكلة عصبية، تحتل مكان الصدارة بين المشكلات الاجتماعية والصحية،على الصعيد العالمي منذ منتصف الستينيات(Wolstenholem and Knight,1965)، وتبلور الاهتمام بها في عدد من المجتمعات العربية بدءا من منتصف السبعينيات، فتوالى انعقاد العديد من المؤتمرات في بعض الدول العربية آنذاك، كان أهمها المؤتمر العربي الدولي الأول للمسكرات والمخدرات المنعقد في البحرين سنة 1975م، وكذلك المؤتمر العربي الدولي الثالث للمسكرات والمخدرات المنعقد في الخرطوم في ديسمبر سنة 1977، واستمرت قوة الدفع على الصعيد العالمي، فظهرت الكثير من المؤلفات حول العالم خاصة باللغة الإنجليزية،

بعضها موجه للمتخصصين وأخرى للعامة والمثقفين، وقد نشر معهد البحوث الصيدلانية التابع لجامعة المسسبي سنة 1967م بيبليوجرافيا شارحة عن مادة القنب(سويف،1996).

مشكلة الدراسة

تشكل المخدرات في مجتمعاتنا العربية بشكل عام وفي مجتمعنا الفلسطيني بصورة خاصة موضوعا مثيرا للجدل، خاصة بعد انتشار جريمة حيازتها وتصنيعها وتوزيعها بشكل كبير في الآونة الأخيرة ولا سيما تعاطيها لعدد كبير في محافظة الخليل بصورة أكبر، وهنا تكمن المشكلة لدراسة مدى دور جهاز الشرطة الفلسطينية في الحد من جريمة تعاطي المخدرات في محافظة الخليل ، ومدى فعالية هذا الدور.

كما وتناولت في دراستي هذه العديد من القضايا لعل أبرزها فعالية الأساليب الوقائية من جريمة تعاطي المخدرات، والوقاية الأولية ضمن البرامج المحلية ومدى تنفيذ هذه البرامج على الصعيد الوطني، كما ودرست فعالية الأساليب العلاجية للحد من جريمة تعاطي المخدرات، وآلية العمل في جهاز الشرطة في الحد من جريمة تعاطي المخدرات وكذلك المعيقات التي تواجههم أثناء القيام بواجباتهم وعملهم، كما وتناولت عقوبة جريمة تعاطي المخدرات.

أسئلة الدراسة :

تعددت أسئلة الدراسة وكان أهمها:

1- ما دور جهاز الشرطة الفلسطينية في الحد من جريمة تعاطي المخدرات في محافظة الخليل من وجهة نظر العاملين في جهاز الشرطة الفلسطينية ؟

2- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة تعزى لمتغير الجنس؟

3- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة تعزى لمتغير إدارات الشرطة ؟

4- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة تعزى لعدد سنوات الخبرة ؟

5- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة تعزى لمتغير المؤهل العلمي؟

فرضيات الدراسة

1- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة تعزى لمتغير الجنس.

2- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة تعزى لمتغير المؤهل العلمي.

3- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة تعزى لمتغير إدارات الشرطة.

4- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة تعزى لعدد سنوات الخبرة.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة بتسليط الضوء على دور جهاز الشرطة الفلسطينية في الحد من جريمة تعاطي المخدرات، وإثارة الاهتمام والرقابة من قبل المعنيين كما وتعد هذه الدراسة إضافة جديدة للمعرفة العلمية العامة وللمهتمين بالقطاع الأمني والمجتمعي، ونافذة يمكن من خلالها التعرف على فعالية دور الشرطة الفلسطينية في الحد من جريمة تعاطي المخدرات ومكافحتها.

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى:

1- تسليط الضوء على دور جهاز الشرطة في الحد من جريمة تعاطي المخدرات في محافظة الخليل.

2- تسليط الضوء على مخاطر المخدرات على الفرد والمجتمع، والعمل على اتخاذ إجراءات للحد منها.

3- خلق فرصة لفتح نقاش وطني لبحث خطورة تعاطي المخدرات لتطوير القوانين والآليات المتبعة مع جرائم تعاطي المخدرات.

حدود الدراسة:

الحدود التي حددت هذه الدراسة هي:

1- الحدود الزمانية: تم إجراء هذه الدراسة من العام الأكاديمي (2017\2018).

2- الحدود المكانية: تم إجراء هذه الدراسة على العاملين لدى جهاز الشرطة الفلسطينية في محافظة الخليل.

3- الحدود الموضوعية:تم تعميم نتائج هذه الدراسة في حدود البحث.

4- الحدود القانونية: تم اعتماد القوانين المطبقة في فلسطين بشأن المخدرات والمؤثرات العقلية.

المبحث الأول: المخدرات تعريفها ومراحل تطور جرائمها في فلسطين

المطلب الأول: تعريف المخدرات:

لغةً: الخِدْرُ هو سترٌ يُمدُ للجارية في ناحية البيت ثم صار كل ما واراك من بيت ونحوه خدرا. ومُخدِّر من خدر ونباتٌ مخدِّر أي تناوله أو شمه يجعل الجسم مسترخيا غير قادر على الحركة، والمخدرات مادة تخدِّر الجسم والإحساس وتبعث في النفس نشوة مؤقتة وتفتك بالجسم (ابن منظور،2006).

أما تعريفها اصطلاحا:"فهي كل مادة تعمل على تعطيل أو تغيير الإحساس في الجهاز العصبي لدى الكائنات الحية الإنسان والحيوان"، (المغربي، 1971).

أما علميا فعُرفت على أنها:"مادة كيميائية تؤثر على الوظيفة البيولوجية، ومصدر بعضها النباتات والآخر تم تصنيعه في المختبرات ويؤثر على المتعاطي سلبيا أو إيجابيا، وذلك يعتمد على الجرعة التي تناولها الفرد ودوافعها، ومن شأن هذه المادة أن تتسبب في تسكين الألم" (Kleiman, Caulkins and Hawken,2011).

وعُرفت قانونيا بأنها: "كل مادة مسكرة بغض النظر عن طريقة تحضيرها سواء كانت طبيعية أو تم تحضيرها كيميائيا، تقوم بإزالة العقل كليا أو جزئيا، وإذا تم تناولها فمن شأنها أن تؤدي إلى الإدمان مسببةً تسممات في جسم الإنسان وخاصة في الجهاز العصبي، وبالتالي تعود بالضرر للفرد وللمجتمع ككل، وقد حظرت الدول قانونيا تداولها وزراعتها وكذلك تصنيعها إلا لأغراض يتم تحديدها بالقانون ويحظر على الغير مصرح لهم بالتعامل معها"(حوري،2003).

وعُرفت بالقانون الفلسطيني بأنها كل مادة طبيعية أو تركيبية من المواد المدرجة في القوائم الدولية المعتمدة من الجهة المختصة في الوزارة.

المطلب الثاني: أمثلة على المخدرات التي يتم تعاطيها

وقُسمت المخدرات إلى نوعين، مخدرات طبيعية ومخدرات يتم تصنعيها وإعدادها في المختبرات.

أولاً: المخدرات الطبيعية: وهي مخدرات مشتقة من نبات الخشخاش والقنب والكوكا والقات، وتحتوي أوراق هذه النباتات وزهورها وكذلك ثمارها على مواد مخدرة مثل المورفين والكوكايين والكواديين(أبوعلي،2003).

ثانياً: المخدرات المصنعة كيميائيا: وهي التي يتم تصنيعها في المختبرات ومنها (KSchacter,2006)، حمض الليثيرجيك، والتريتامين،وغيرهامن الأنواع.

المطلب الثالث: مراحل تطور جرائم المخدرات في فلسطين.

ومن الجدير ذكره أن تعاطي المخدرات في فلسطين مر في ثلاث مراحل، مرحلة ما قبل الاحتلال الإسرائيلي وكان فيها فلسطين عبارة عن محطة أي ليست بالدولة المنتجة أو المستهلكة، لكن في مرحلة الاحتلال الإسرائيلي كان هناك انتشارا سريعا للمواد المخدرة بكافة أنواعها، أما المرحلة الثالثة وهي قدوم السلطة الوطنية وفيها أولت السلطة فور دخولها إلى أرض الوطن أهمية كبرى بإنشاء الإدارة العامة لمكافحة المخدرات بهدف مكافحة المخدرات، (mazenshamma.blogspot.com).

وفي هذه المراحل الثلاث صدرت تشريعات عديدة حول المخدرات في فلسطين، أما عن المرحلة الأولى قبل الاحتلال الإسرائيلي أصدر المندوب السامي في فلسطين قانون العقاقير الخطرة رقم (46) لسنة 1925م، ومر هذه القانون بتعديلات عدة حتى انتهى بإلغائه وصدور قانون العقاقير الخطرة رقم (17) لسنة 1936م (كردي، 2016).

وبعد وقوع فلسطين في قبضة الاحتلال الإسرائيلي، فتم ضم الضفة الغربية للأردن وتم تطبيق القانون الأردني عليها وقام الأخير بإلغاء قانون العقاقير الخطرة رقم (17) لسنة 1936م، وتم تطبيق قانون العقاقير الخطرة الأردني رقم (10) لسنة 1955م، وتم كذلك ضم قطاع غزة لمصر وعليه تم تطبيق قانون المخدرات المصري رقم (21) لسنة 1928، وتم إلغاءه بصدور قانون الجواهر المخدرة رقم (9) لسنة 1962، والذي تم تعديله بقانون رقم (36) لسنة 1966م (عنبوسي، 2016).

أما بعد عام النكسة فاستمر العمل بالقوانين المطبقة في كل من الضفة والقطاع، وتم تطبيق القانون رقم (558) لسنة 1975م من قبل الاحتلال والذي تهاون في حماية المجتمع الفلسطيني، وانتشرت هذه الجريمة لعدم وجود الرادع القانوني لها .

و في عام 1979 جاءت منظمة التحرير الفلسطينية الواردة بالمادة 2/437 من القانون الثوري والتي تنص على"كل من تعاطي المخدرات يعاقب بالحبس ثلاثة أشهر على الأقل والغرامة من خمسين إلى مائة جنيه."، ونصت المادة 438 على "كل من قدم لقاصر دون الثامنة عشرة من عمره سواء مخدرة يعاقب بالحبس ستة أشهر على الأقل والغرامة من خمسين إلى مائة جنيه"، أما المادة 439 نصت على "كل من قدم للتعاطي بمقابل أو غير مقابل مواد مخدرة أو سهل تعاطيها يعاقب بالحبس سنة على الأقل والغرامة من مائة إلى مائتي جنيه، إلا أن هذا القانون لم يتم اعتماده كقانون دستوري، فقانون العقوبات الثوري لم يسري على الضفة أو قطاع غزة"،(وحدة بنك المعلومات القانونية، 2008).

وكما أسلفنا سابقا أنه فور قدوم السلطة الوطنية، اتخذت السلطة إجراءات سريعة لمكافحة المخدرات، حيث صدر مرسوم رئاسي بشأن إنشاء اللجنة الطبية العليا للوقاية من المخدرات والمؤثرات العقلية وذلك عام 1999م إلا انه استمر العمل بالقوانين التي تم تطبيقها من قبل الاحتلال عام 1967 ، كما وأصدر السيد الرئيس قرار بقانون رقم (18) لعام 2015م بشأن مكافحة المخدرات والمؤثرات العقلية، تلاه القرار رقم (3) لعام 2016م باعتماد البرنامج الوطني لمكافحة المخدرات ومنع الجريمة (الشامي، 2010).

المبحث الثاني: دور جهاز الشرطة الفلسطيني في الحد من جريمة تعاطي المخدرات

لم تقف السلطة الفلسطينية مكتوفة الأيدي أمام الجرائم المتعلقة بالمخدرات، بل قامت باتخاذ إجراءات عديدة كان أبرزها تعديل القانون الخاص بالمخدرات ليقدم عقوبات رادعة للحد من جرائم المخدرات، وكذلك إنشاء اللجنة العليا والإدارة العامة لمكافحة المخدرات، اللاتي بدورهن تقديم وتفعيل برامج خاصة للمتعاطين والمدمنين من أجل علاجهم وتقديم يد العون للمؤسسات المهتمة في هذا المجال ودعمها.

هذا ونشأت العديد من الجمعيات والهيئات في ظل الحكومة الفلسطينية لمكافحة المخدرات، لعل أبرزها جمعية أصدقاء الحياة لمكافحة المخدرات التي تأسست عام 2006م، بهدف إعداد برامج خاصة لمكافحة المخدرات والحد من انتشارها، وتقديم العلاج للمدمنين والمتعاطين وذلك ضمن فريق عمل متخصص ومؤهل للقيام بذلك (وكالة وفا،2006).

إن جريمة تعاطي المخدرات تخضع كغيرها من الجرائم الملحقة للمخدرات لإستراتيجية وطنية فلسطينية؛ للحد منها، فهي تتوازى في الخطر مع جرائم الحيازة سواء من اجل التعاطي أو من اجل التجارة، ومع جريمة الاتجار في المخدرات، وجريمة زراعتها، وجريمة

النقل والتصدير من والى الإقليم الوطني الفلسطيني، إلا أن إدارة مكافحة المخدرات في الشرطة الفلسطينية أولت اهتمامها لجريمة تعاطي المخدرات؛لسبب رئيسي نتج عن انتشار هذه الجريمة بصورة كبيرة عن أي جريمة أخرى تتعلق في العقاقير المخدرة؛ولهذا تطرقت في هذا المبحث إلى الأساليب الوقائية للحد من جريمة تعاطي المخدرات في المطلب الأول، وتناولت الدراسة الأساليب العلاجية للحد من جريمة تعاطي المخدرات في المطلب الثاني .

المطلب الأول: الأساليب الوقائية لجريمة تعاطي المخدرات

تتعدد الوسائل والطرق التي تتبعها الشرطة الفلسطينية لمكافحة جريمة تعاطي المخدرات، فسنتحدث في هذا المطلب عن أسلوب عقد الندوات الشفوية والكتابية في الفرع الأول،كما وتشمل الدراسة التعاون المشترك بين الشرطة الفلسطينية ووزارة الصحة في الفرع الثاني وهما على النحو الأتي :

الفرع الأول: دور الندوات التنظيمية في الوقاية من جريمة تعاطي المخدرات:

تقوم الشرطة الفلسطينية بسلسلة من الإجراءات والفعاليات والعمليات المنظمة والمخططة؛ بهدف الوقاية من تعاطي المخدرات، وتستهدف الشرطة الفلسطينية في هذه الندوات كافة قطاعات المجتمع الفلسطيني، بداية تقوم في إعداد طواقم متخصصة ذات خبرة قانونية وأمنية واجتماعية، وبكافة المستويات بحيث تكون قادرة على التعامل في كافة الاتجاهات؛ الأمر الذي يحقق مبدأ التعاون الاجتماعي لمكافحة تعاطي المخدرات. وتقوم هذه الطواقم بمهمتين، مهمة مكتبية تتلخص في التجهيز الورقي وإعداد الخطط الورقية والالكترونية في الأقراص المدمجة لتقديمها للطواقم الميدانية، حيث تقوم الأخيرة بعرضها على الفئات المستهدفة في المجتمع الفلسطيني في الكم والنوع والطريقة التي تراها مناسبة لتحقيق أهدافها(قطيش، 2017).

إن جل تعامل الشرطة الفلسطينية يكون عبر المركز الشرطي المتنقل؛ وهي فكرة تم تفعيلها حديثا لتسهيل عملية التواصل ما بين الشرطة والمجتمع الفلسطيني حيث يضم هذا المركز عددا من الضباط والإفراد كلا في اختصاصه ومن ضمنهم ضابط متخصص في مكافحة المخدرات حيث يقومون بزيارات المدارس ومؤسسات المجتمع المدني بشكل عام مما يخلق نوعا من المشاركة ما بين جهاز الشرطة والبلديات والمراكز الصحية المتمركزة خصوصا في المناطق التي لا يوجد فيها مراكز شرطية والتي تصنف تحت مناطق فئة (C) (قطيش، 2017).

مع العلم أن كل من هو معنيا بالاطلاع على النشرات الإرشادية لا يحتاج إلى زيارة المكتبات العامة أو الخاصة أو حتى المكتبات الجامعية، بل يستطيع الوصول إليها عبر موقع الشرطة الالكتروني، وخاصة عبر إيقونة المركز الإعلامي، الذي يهتم بنشر الإخبار والتقارير والتسجيلات المصورة والمسجلة والدراسات والإحصاءات المتعلقة بتعاطي المخدرات وغيره (قطيش، 2017).

الفرع الثاني: التعاون المشترك ما بين جهاز الشرطة الفلسطينية ووزارة الصحة .

ان التعاون ما بين وزارة الصحة الفلسطينية وجهاز الشرطة بشكل خاص ووزارة الداخلية بشكل عام ليس وليد تجربة إقليمية محلية فقط، بل هو نتاج تجربة دولية أساسها هيئة الأمم المتحدة وخصوصا مكتب مكافحة الجريمة، الذي عقد العديد من المؤتمرات والندوات التوعية مع منظمة الصحة العالمية(قطيش، 2017).

ترتكز وزارة الصحة على القاعدة الشعبية الرافضة لتعاطي المخدرات نظرا للأضرار الصحية التي تلحق بالتعاطي، هذا من جانب، في حين يستفيد جهاز الشرطة من هذه الشرائح في تدعيم موقفه أمام الفئات المستهدفة، ولا يكتفي بتوضيح الإضرار الاجتماعية الناتجة عن تعاطي المخدرات التي تؤدي إلى التفكك الأسري ودق النسيج الاجتماعي في المجتمع، بل يتعدى لإعطاء الأسباب الاقتصادية وما يلحق بالمتعاطي من إضرار اقتصادية، حيث إن حاجة المتعاطي تدفعه إلى ارتكاب بعض الجرائم كالسرقة والسلب؛ للوصول إلى اللذة المؤقتة حيث تساند وزارة الصحة جهاز الشرطة الفلسطينية عبر إمداده وإسناده إحصائيات رسمية تفيد نسبة المتعاطين وكم الإضرار الصحية التي تلحق بالتعاطي(قطيش، 2017).

المطلب الثاني:الأساليب العلاجية للحد من جريمة تعاطي المخدرات:

تتعدد الوسائل والطرق التي تتبعها الشرطة الفلسطينية للحد من جريمة تعاطي المخدرات، فسنتحدث في هذا المطلب عن أسلوب الشراكات مع المؤسسات الصحية ومؤسسات مكافحة المخدرات.

يقوم جهاز الشرطة بتقديم يد العون للمتورطين في تعاطي المخدرات، خاصة الذين يتورطون لأول مرة، وكما هو الحال في الأساليب الوقائية فيقوم جهاز الشرطة في إعداد طواقم متخصصة ذات خبرة علاجية على المستوى النفسي والجسدي، وبكافة

المستويات بحيث تكون قادرة على التعامل في كافة الاتجاهات؛ ومع جميع المتورطين باختلاف ظروفهم وجرمهم، الأمر الذي يحقق مبدأ التعاون الإنساني لمكافحة تعاطي المخدرات. وتقوم هذه الطواقم بمهمتين، مهمة علاجية صحية، ومهمة مكتبية تتلخص في إعداد التقارير الدورية(قطيش، 2017).

المطلب الثالث: المعيقات التي تؤثر على العمل الشرطي في الحد من جريمة تعاطي المخدرات:

يواجه جهاز الشرطة العديد من الصعوبات والمحددات والمعيقات التي تقف حائلا بينه وبين أهدافه في الحد من جريمة تعاطي المخدرات لعل أبرزها ما يلي (قطيش، 2017):

1- وجود عدد قليل من العاملين في الإدارة العامة لمكافحة المخدرات إذا ما قورن بعدد الأفراد العاملين في الدوائر الأخرى.

2- عدم وجود خطط سير دقيقة وخرائط للمناطق الفلسطينية، الأمر الذي يؤدي إلى فرار المتورط في جريمة تعاطي المخدرات.

3- شح الدعم من قبل المؤسسات العامة الأخرى والهيئات المحلية.

4- نقص التدريب والتأهيل الفني والمهني موازاة بتطور أساليب المهربين وتجار المخدرات.

5- عدم توفر تقنيات تمكن من التخلص من المواد المضبوطة بطريقة سهلة سريعة.

6- قلة الدورات التدريبية التي تؤهل أفراد الشرطة للكشف عن حالات التعاطي بسهولة ويسر.

7- عدم توفر ميزانية خاصة لدعم القضايا والخطط العلاجية والوقائية للمتورطين.

8- عدم توفر دائرة خاصة في إحصائيات القضايا المتعلقة بجرائم المخدرات فقط بل تم ضمهم غلى دائرة مكافحة المخدرات.

9- نقص في ذوي الخبرة وعدم وجود أطباء نفسيين مختصين في دائرة مكافحة المخدرات.

المبحث الثالث: الدراسات السابقة

تميزت الدراسات السابقة في هذا المجال بالندرة على مستوى الوطن العربي عامة وفلسطين خاصة حيث كانت دراستي الأولى من نوعها التي تناولت دور جهاز الشرطة في الحد منجريمة تعاطي المخدرات.

1- عيد، محمد فتحي، **جريمة تعاطي المخدرات في القانون المصري والقانون المقارنة**، جامعة القاهرة، 1988م.

حيث تناول الباحث في هذه الدراسة جرائم التعاطي للمخدرات والمواد المخدرة وذكر الأركان العامة لجرائم التعاطي والعقوبات والتدابير للجريمة وجاء بالعقوبات الأصلية والعقوبات التكميلية، كما وقيم العقوبات والتدابير وتطرق إلى النظام القانوني في الولايات المتحدة وفرنسا وتحدث عن العوامل المؤدية إلى التعاطي وبين أنواعها.

وتوصل الباحث إلى ضرورة التفرقة بين التعاطي والإدمان وفرض عقوبات على التعاطي للمخدرات وعلاج المدمن إذا أمكن بدل من فرض عقوبة جنائية عليه.

2-المعايطة، سالم خالد عابد، **دور العلاقات العامة في الحد من انتشار المخدرات من وجهة نظر العاملين في إدارة مكافحة المخدرات الأردنية** ، 2011.

درس الباحث دور العلاقات العامة في الحد من انتشار المخدرات ضمن ثلاثة محاور وهي وقائية وعلاجية وتنفيذية، اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي واستخدم الباحث منهج المسح (الاستبانة) لجمع البيانات وتم اختيار العينة من مجتمع الدراسة بطريقة عشوائية تكونت من 280 شخص، وكان الدور الوقائي بالمرتبة الثالثة من حيث شدة الممارسة، أما المرتبة الأولى فكانت للدور العلاجي، والثانية للدور التنفيذي.

كما وأظهرت نتائج التحليل الإحصائي بعدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى في أدوار العلاقات العامة الثلاثة والأداة ككل تبعا لمتغيرات الدراسة.

الفصل الثالث: الطريقة والإجراءات:

المقدمة: يشير هذا الفصل إلى الطرق والإجراءات التي اتبعها الباحث في جمع البيانات، وشرح الخطوات والإجراءات العلمية التي تم إتباعها في أداة الدراسة ودلالات صدقها وثباتها، ووصف لمنهج الدراسة، ومجتمعها، وطريقة اختيار العينة، وإجراءات تطبيقها وتصميمها ومتغيراتها، والمعالجات الإحصائية المستخدمة في تحليل بياناتها.

منهج الدراسة: لتحقيق أهداف الدراسة قام الباحث باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، لملائمته لطبيعة الدراسة وتهدف هده الدراسة إلى التعرف على دور جهاز الشرطة في مكافحة جريمة تعاطي المخدرات في محافظة الخليل.

مجتمع الدراسة:مكون من جميع الأفراد العاملين في إدارات جهاز الشرطة في محافظة الخليل.

عينة الدراسة: بلغ عدد عينة الدراسة 50 فرد, ونوع العينة كان عشوائية بسيطة، وقد روعي في اختيار العينة تمثيلها لمتغيرات الدراسة (الجنس والمؤهل العلمي وسنوات الخبرة وإدارات الشرطة).

الجداول التالية تبين خصائص وسمات عينة الدراسة كما يلي:

1- **الجنس** جدول رقم (1)توزيع عينة الدراسة حسب متغير الجنس

المتغير	التكرار	النسبة المئوية
ذكر	43	%86
أنثى	7	%14
المجموع	50	%100

2- **المؤهل العلمي**جدول رقم (2)توزيع عينة الدراسة حسب متغير المؤهل العلمي

المتغير	التكرار	النسبة المئوية
دبلوم فأقل	21	%42
بكالوريوس	27	%54
دراسات عليا	2	%4
المجموع	50	%100

3- **سنوات الخبرة**جدول رقم (3)توزيع عينة الدراسة حسب متغير سنوات الخبرة

المتغير	التكرار	النسبة المئوية
أقل من 5 سنوات	8	%16
5-10سنوات	20	%40
أكثر من 10 سنوات	22	%44
المجموع	50	%100

4- **إدارات الشرطة**جدول رقم (4)توزيع عينة الدراسة حسب متغير إدارات الشرطة

المتغير	التكرار	النسبة المئوية
مكافحة المخدرات	13	%24.1
حماية الأسرة	8	%14.8
المباحث العامة	10	%14.8
الشرطة القضائية	11	%20.4
شرطة المرور	8	%14.8
المجموع	50	%100

ثبات الأداة: تم حساب درجة الثبات لأداة الدراسة من خلال معامل كرونباخ ألفا فكانت (0.875).

أداة الدراسة: استخدم الباحث استبانه لدراسة دور أفراد الشرطة في مكافحة جرائم تعاطي المخدرات في محافظة الخليل ، وتكونت الاستبانة من جزئين، الأول يحتوي على متغيرات مستقلة، والجزء الثاني تكون من 24 فقرة موزعة على ثلاث مجالات.

متغيرات الدراسة:

أولا : المتغيرات المستقلة وتتمثل في :

- الجنس وله متغيرات ذكر وأنثى.
- المؤهل العملي وله ثلاث مستويات: دبلوم فأقل، بكالوريوس و دراسات عليا.
- سنوات الخبرة: وله ثلاث مستويات: أقل من خمس سنوات، من 5-10 سنوات وأكثر من 10 سنوات.
- إدارات الشرطة وله خمس متغيرات: مكافحة المخدرات ووحدة حماية الاسرة والمباحث العامة وشرطة المرور والشرطة القضائية.

ثانيا: المتغيرات التابعة وتتمثل في استجابات المعنيين حول فقرات الدراسة.

إجراءات الدراسة: بعد الانتهاء من بناء أداة الدراسة بصورتها النهائية، تم وضع رسالة خاصة توضح الغرض من الدراسة وهدفها، وتطمئن المستجيب حول سرية المعلومات التي سيدلي بها، وتوضح كيفية الإجابة على الأداة.

ثم قام الباحث باختيار عينة الدراسة بالطريقة العشوائية البسيطة. وبعد ذلك تم التوجه إلى أفراد جهاز الشرطة في الخليل الذين مثلوا عينة الدراسة، ومقابلتهم، وتطبيق الأداة عليهم، وذلك بعد أن تم توضيح الهدف من الدراسة، وبعد الانتهاء من جمع البيانات تم تفريغها وعمل التحليلات الإحصائية المناسبة.

المعالجات الإحصائية: أجريت التحليلات الإحصائية للدراسة الحالية بعدما أدخلت البيانات إلى الحاسوب ومعالجتها باستخدام برنامج الرزمة الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS)، حيث استخدمت الأساليب الآتيه:

- المتوسطات الحسابية والتكرارات والانحرافات المعيارية والنسب المؤوية .
- معامل الثبات كرونباخ ألفا لفحص ثبات أداة الدراسة.
- اختبارات التباين.

الفصل الرابع: نتائج الدراسة

يتضمن هذا الفصل عرضا مفصلا لنتائج الدراسة، من خلال الإجابة عن تساؤلاتها وتحقيق أهدافها، ولفحص صحة فرضياتها، باستخدام التقنيات الإحصائية المناسبة، فقد سعت هذه الدراسة إلى معرفة دور جهاز الشرطة في مكافحة جرائم تعاطي المخدرات في محافظة الخليل.

ومن أجل تفسير النتائج فقد اعتمد الباحث النسب المؤوية كمعيار ومن الجدير ذكره أنه تم استخدام مقياس ليكرت الخماسي في القياس ، وللحكم على الفقرات تم اعتماد النسب التالية:

جدول رقم(5)النسب المئوية

درجة الأهمية	النسب المئوية
قليلة جدا	أقل من 50%
قليلة	%59.9-%50
متوسطة	%69.9-%60
كبيرة	%79.9-%70
كبيرة جدا	80%فأكثر

وبذلك تكون أعلى درجة في المقياس= 5*50=250

وأقل قيمة في المقياس=1*50= 5

جدول رقم(6)المتوسطات الحسابية والانحراف المعياري والنسب المئوية- المجال الأول:

طبيعة العمل في جهاز الشرطة للحد من جريمة تعاطي المخدرات

	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	النسبة المئوية	درجة الموافقة
أعمل ضمن سياسات واضحة المعالم.	3.12	1.172	62.4	متوسطة
حجم المهمات التي أقوم بها ملائمة لي من جميع الجوانب.	2.90	1.129	58	قليلة
أنجز المهمات الموكلة إلي في الوقت المخصص لها بنجاح.	2.82	1.207	56.4	قليلة
تتلقى دوائر الشرطة تدريبات خاصة فيما يتعلق بالكشف عن سوائل الجسم.	2.70	1.093	54	قليلة
تتلقى دوائر الشرطة تدريبات معرفية فيما يتعلق بمعرفة أنواع المخدرات وتأثيراتها على الجسم.	2.66	1.255	53.2	قليلة
تتعامل الشرطة مع الأجهزة الحديثة للكشف عن المخدرات بطرق فنية.	2.60	1.050	52	قليلة
أقوم بالمشاركة في وضع الخطط لتسير عمل الجهاز بنجاح.	2.52	.974	50.4	قليلة
أواجه صعوبات في المهام الموكلة إلي.	2.48	.995	49.6	قليلة جدا
أفتقر للكثير من المعلومات اللازمة لأداء عملي.	2.32	.935	46.4	قليلة جدا
المجموع	**2.68**	**.68382**	53.65	قليلة

نلاحظ أن أفراد الشرطة استجابوا ايجابيا مع الفقرة التي تنص على"أعمل ضمن سياسات واضحة المعالم" أكثر من غيرها، أما الفقرات السلبية فحصدت نتائج تتراوح

بين القليلة والقليلة جدا، وهذا يطمئن الباحث باستبعاده جميع النقاط السلبية في إلية العمل.

جدول رقم(7)المتوسطات الحسابية والانحراف المعياري والنسب المئوية **المجال الثاني:**

دور وأساليب جهاز الشرطة في الحد من جرائم تعاطي المخدرات

	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	النسبة المئوية	درجة الموافقة
أتعاون مع زملائي في أداء الدور والمهام بأكمل وجه لضمان النتائج المرجوة.	4.26	.600	85.2	كبيرة جدا
أنظر لمتعاطي المخدرات على أنه مجرم ويتوجب عقابه.	4.14	.351	82.8	كبيرة جدا
هناك تنسيق بين دائرة مكافحة المخدرات والمؤسسات الحكومية الأخرى للحد من جريمة تعاطي المخدرات.	4.14	.756	82.8	كبيرة جدا
يتم التخلص من المواد المخدرة المضبوطة بطريقة صحيحة.	3.92	.488	78.4	كبيرة
أقوم بالمشاركة في الندوات وورش العمل مع المجتمع المدني.	3.00	.000	60	متوسطة
أقوم بالمشاركة بوضع الخطط التوعوية للحد من جريمة تعاطي المخدرات.	2.76	1.170	55.2	قليلة
أتلقى دورات تدريبية للتعامل مع جرائم المخدرات.	2.56	1.280	51.2	قليلة
المجموع	3.5400	.34428	70.8	كبيرة

أكد 85% من أفراد العينة بأنهم يتعاونون في انجاز المهام الموكلة إليهم و يعتبرون متعاطي المخدرات مجرم ويتوجب عقابه كما وأكدوا أنه يوجد ترابط بين دائرة مكافحة المخدرات والمؤسسات الحكومية الأخرى للحد من جريمة تعاطي المخدرات.، وأكدت نسبة كبيرة بأنه يتم التخلص من المواد المخدرة المضبوطة بطريقة صحيحة.

جدول رقم(8)المتوسطات الحسابية والانحراف المعياري والنسب المئوية المجال الثالث:

العوامل المؤثرة على عمل جهاز الشرطة في الحد من جريمة تعاطي المخدرات

	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	النسبة المئوية	درجة الموافقة
يمتلك المسؤولون القدرات والخبرات الكافية للحد من جرائم تعاطي المخدرات.	3.42	1.071	68.4	متوسطة
يمتلك أفراد الشرطة صلاحيات للتحقق من البيانات والمعلومات وفقاً للقانون بخصوص جرائم تعاطي المخدرات.	3.38	1.105	67.6	متوسطة
يرأس قسم مكافحة المخدرات فرد يمتلك الخبرات والدورات والخطط اللازمة للتعامل مع المتعاطين للحد من هذه الجريمة.	3.28	1.196	65.6	متوسطة
تساهم الرتبة في رفع الإنتاجية للفرد مما يسهم في الحد من جريمة التعاطي.	3.18	1.289	63.6	متوسطة
يقدم جهاز الشرطة خطط علاجية للمتعاطين وينجح في تنفيذها.	3.12	1.172	62.4	متوسطة
يلتزم أفراد الشرطة جميعا بقيم النزاهة والشفافية الأمر الذي يسهم في نجاحهم في الحد من جريمة تعاطي المخدرات.	2.96	1.142	59.2	قليلة
يوفر جهاز الشرطة دورات تدريبية لأفراده للحد من جريمة تعاطي المخدرات وآلية التعامل مع هذا النوع من الجرائم.	2.84	.468	56.8	قليلة
تقتصر مهام جهاز الشرطة في التحقيق مع المتعاطين وتحويلهم للمحاكمة.	2.18	.720	43.6	قليلة جدا
المجموع	**3.0450**	**.4675**	**60.9**	**متوسطة**

أكدت نسبة متوسطة من أفراد العينة أن المسؤولون يمتلكون القدرات والخبرات الكافية للحد من جرائم تعاطي المخدرات، وأن الشرطة تمتلك صلاحيات للتحقق من

البيانات والمعلومات وفقاً للقانون بخصوص جرائم تعاطي المخدرات كما وتقدم خطط علاجية للمؤسسات التي تقوم بذلك.

اختبار الفرضيات

لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة تعزى لمتغير الجنس.

	الجنس	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
المحور الأول	ذكر	43	2.6831	.69936
	أنثى	7	2.6786	.62856
المحور الثاني	ذكر	43	3.5382	.35522
	أنثى	7	3.5510	.29077
المحور الثالث	ذكر	43	3.0203	.49245
	أنثى	7	3.1964	.23780
المجموع	ذكر	43	3.0806	.39462
	أنثى	7	3.1420	.25599

جدول رقم (9)المتوسطات الحسابية والانحراف المعياري حسب الجنس

ومن المتوسطات الحسابية يمكننا الجزم بأنه لا يوجد فروق بين متوسطات استجابة الذكور والإناث على فقرات الاستبانة. والجدول التالي يؤكد ذلك.

جدول رقم(10)اختبار(ت)

	ت المحسوبة	مستوى الدلالة
المحور الأول	.016	.987
المحور الثاني	-.090	.928
المحور الثالث	-.923	.361
المجموع	**-.397**	**.693**

ت الجدولية عند مستوى الدلالة(α =< 0.05)

يتضح من خلال الجدول السابق أن مستوى الدلالة أكبر من 0.05 في جميع المحاور أي أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (α =< 0.05) بين استجابات مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة حول دور الجهاز في مكافحة تعاطي المخدرات تبعا لمتغير الجنس، وبذلك نأخذ الفرضية الصفرية على أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية

1- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α≤ 0.05) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة تعزى لمتغير المؤهل العلمي.

جدول رقم(11)اختبار التباين أحادي الاتجاه(Anova)

	المتغيرات	Df	مجموع المربعات	مربع المتوسطات	ف	مستوى الدلالة
المحور الأول	بين المجموعات	2	2.455	1.227	2.820	0.070
	بدون المجموعات	47	20.458	.435		
	Total	49	22.913			
المحور الثاني	بين المجموعات	2	1.206	0.603	6.162	*0.004
	بدون المجموعات	47	4.601	0.098		
	Total	49	5.808			
المحور الثالث	بين المجموعات	2	5.847	2.923	28.244	*0.000
	بدون المجموعات	47	4.865	0.104		
	Total	49	10.711			
المجموع	بين المجموعات	2	2.132	1.066	10.384	*0.000
	بدون المجموعات	47	4.824	0.103		
	Total	49	6.956			

(ف) المحسوبة عند مستوى الدلالة **(α =< 0.05)**(2.57)

يتضح من خلال الجدول السابق أن مستوى الدلالة أقل من 0.05 في المحورين الثاني أي أنه توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند المستوى **(α =< 0.05) لاستجابات المعنين** ، وبذلك نرفض الفرضية الصفرية على أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية ونأخذ بالفرض البديل على أنه توجد فروق ذات دلالة إحصائية.

ولتحديد لصالح من كانت الفروق استخدم الباحث اختبار LSD للمقارنات البعدية بين المتوسطات حيث كانت النتائج كما يلي:

جدول رقم (12)اختبار(LSD)

	المؤهل العملي	دبلوم فما دون	بكالوريوس	دراسات عليا
المحور الأول	دبلوم فما دون		0.669	*0.34
	بكالوريوس			*0.22
	دراسات عليا			
المحور الثاني	دبلوم فما دون		0.11	*0.001*
	بكالوريوس			*0.008
	دراسات عليا			
المحور الثالث	دبلوم فما دون		*0.000	*0.000
	بكالوريوس			*0.015
	دراسات عليا			
المجموع	دبلوم فما دون		*0.019	*0.000*
	بكالوريوس			*0.001
	دراسات عليا			

يتضح من خلال الجدول السابق رقم (12) :

- يوجد فروق ذات دلالة إحصائية عند المستوى **(α =< 0.05)**

❖ بين المؤهلين دبلوم فما دون والبكالوريوس و ذلك لصالح حملة البكالوريوس.

❖ بين المؤهلين دبلوم فما دون والدراسات العليا وذلك لصالح حملة الدراسات العليا.

❖ بين المؤهلين البكالوريوس والدراسات العليا وذلك لصالح حملة الدراسات العليا.

-1 لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة تعزى لعدد سنوات الخبرة.

جدول رقم(13)اختبار التباين الأحادي

مصدر التباين	مجموعمربعاتالانحرافات	درجات الحرية	متوسط الانحراف	قيمة(ف)	مستوى الدلالة
بين المجموعات	2	0.208	0.104	0.725	0.49
داخل المجموعات	47	6.748	0.144		
المجموع	49	6.956			

يتضح من الجدول السابق أن الدلالة الإحصائية كانت 0.49 وهذه القيمة أكبر من مستوى الدلالة (0.05) أي أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند المستوى (0.05 =< α) لاستجابات المعنيين بسبب سنوات الخبرة. وبذلك نقبل الفرضة الصفرية القائلة بأنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية.

2- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05 ≥α) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة تعزى لمتغير إدارات الشرطة.

جدول رقم(14)اختبار التباين الأحادي

مصدر التباين	مجموعمربعات الانحرافات	درجات الحرية	متوسط الانحراف	قيمة(ف)	مستوى الدلالة
بين المجموعات	4.467	4	1.117	20.186	*0.000
داخل المجموعات	2.489	45	0.055		
المجموع	6.956	49			

يتضح من خلال الجدول السابق أن مستوى الدلالة أقل من 0.05 أي أنه توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند المستوى **(0.05 =< α) لاستجابات المعنيين**، وبذلك نرفض الفرضية الصفرية على أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية ونأخذ بالفرض البديل على أنه توجد فروق ذات دلالة إحصائية.

ولتحديد لصالح من كانت الفروق استخدم الباحث اختبار LSD للمقارنات البعدية بين المتوسطات حيث كانت النتائج كما يلي:**جدول رقم (15)اختبار(LSD)**

إدارات الشرطة	مكافحة المخدرات	حماية الأسرة	المباحث العامة	شرطة المرور	الشرطة القضائية
مكافحة المخدرات		*0.20	*0.00	*0.00	*0.00
حماية الأسرة			0.71	*0.22	0.117
المباحث العامة				0.520	0.761
شرطة المرور					0.347
الشرطة القضائية					

من الجدول السابق نلاحظ أن الفروق ذات دلالة إحصائية عند المستوى (α =< 0.05) بين :

- دائرة مكافحة المخدرات وحماية الأسرة لصالح مكافحة المخدرات.
- دائرة مكافحة المخدرات والمباحث العامة لصالح مكافحة المخدرات.
- دائرة مكافحة المخدرات وشرطة المرور لصالح مكافحة المخدرات.
- دائرة مكافحة المخدرات والشرطة القضائية لصالح مكافحة المخدرات.
- دائرة حماية الأسرة والمباحث العامة لصالح حماية الأسرة

الفصل الخامس: خلاصة نتائج الدراسة وتوصياتها

النتائج: بعد إجراء الدراسة توصل الباحث إلى عدة نتائج كان أهمها:

1- أن لجهاز الشرطة بالغ الدور في الحد من جريمة تعاطي المخدرات سواء كان دور وقائي أو علاجي.

2- يقدم جهاز الشرطة دورات تؤهل طاقمه لمكافحة جريمة تعاطي المخدرات.

3- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة تعزى لمتغير الجنس.

4- توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة تعزى لمتغير المؤهل العلمي لصالح حملة الدراسات العليا.

5- توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة تعزى لمتغير إدارات الشرطة لصالح دائرة مكافحة المخدرات.

6- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين مستويات استجابة أفراد جهاز الشرطة تعزى لعدد سنوات الخبرة.

7- يقوم جهاز الشرطة بالتعاون مع الجهات الأخرى لمكافحة جريمة تعاطي المخدرات.

8- يتخلص جهاز الشرطة من المواد المضبوطة بطرق آمنة سليمة بحيث لا تتيح إمكانية إعادة استخدامها أو تدويرها.

9- يمتلك جهاز الشرطة ألية محددة ومعينة لمكافحة جريمة تعاطي المخدرات.

التوصيات:بناء على النتائج التي تم التوصل إليها فإني أوصي:

1- ضرورة تفعيل الدور الوقائي والعلاجي في خطة شرطة محافظة الخليل لمكافحة المخدرات.

2- نشر التوعية للمواطنين من خلال نشرات وندوات عبر الهيئات المحلية.

3- تكثيف الجهود العاملة من أجل تقليل الجرائم الخاصة بتعاطي المخدرات في المحافظة.

4- الاستفادة من تجارب الجهات المختصة بمكافحة المخدرات ونشرها لتكون مرجعية وطنية للمهتمين بالموضوع.

5- الأخذ بما جاء في البرامج الدولية والاتفاقيات العالمية لمكافحة المخدرات والاستفادة منها.

6- ضرورة إنشاء دائرة خاصة لجمع إحصائيات حول المتورطين في جرائم تعاطي المخدرات وتوثيقها.

7- زيادة عدد الأفراد العاملين في الإدارة العامة لمكافحة المخدرات.

8- تأمين دعم مادي ولوجستي للإدارة العامة لمكافحة المخدرات.

9- رسم سياسات وخطط واضحة تشمل جميع الجوانب لضمان القبض على المتورطين في جرائم المخدرات.

10- زيادة الرقابة على العاملين والأفراد في إدارة مكافحة المخدرات.

11- تعديل قانون العقوبات لردع كل متورط في جرائم التعاطي.

12- تعديل قوانين العفو العام لتستثني المهربين وتجار المخدرات.

المراجع العربية:

1. ابن منظور. (2006). لسان العرب.

2. بيان يوسف. (2011). جرائم المخدرات.

3. سعد المغربي. (1971). ظاهرة تعاطي المخدرات. القاهرة : المنظمة العربية للدفاع الاجتماعي.

4. سيرين محمود عنبوسي. (2016). مكافحة المخدرات في التشريع الفلسطيني. مؤتمر كلية الشريعة السادس :تعاطي المخدرات، الأسباب والآثار والعلاج من منظور إسلامي واجتماعي وقانوني (صفحة 12). نابلس: ديوان قاضي القضاة .

5. عبدالكريم خالد الشامي. (2010). السياسة الجنائية الدولية لمكافحة المخدرات وأثرها على السياسة الجنائية. رام الله: ديوان الفتوى والتشريع .

6. عصام محمد. (1983). جرائم المخدرات فقها وقضاء. القاهرة.
7. علي قطيش. (26 10, 2017). دور جهاز الشرطة في الحد من جريمة تعاطي المخدرات.
8. محمد بن منظور. (1995). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
9. محمد فتحي عيد. (1988). جريمة المخدرات في القانون المقارن. الرياض : المكتبة الأمنية.
10. محي الدين حوري. (2003). الجريمة أسبابها ومكافحتها. دمشق: دار الفكر للنشر .
11. محمد منير مرسي.(2001).الإدارة المدرسية الحديثة، القاهرة:عالم الكتب.
12. مروان العطية. (2012). معجم المعاني الجامع. القاهرة: إيوان للنشر والتوزيع.
13. مصطفى سويف. (1996). المخدرات والمجتمع نظرة تكاملية. الاسكندرية: مكتبة الاسكندرية.
14. وحدة بنك المعلومات القانونية. (2008). المراحل الانتقالية لنقل السلطات والصلاحيات وتغيير المسميات وأثرها على التشريعات السارية . رام الله: معهد الحقوق- جامعة بيرزيت.
15. وفقي أبو علي. (2003). ظاهرة تعاطي المخدرات.
16. يحيى عيادة كردي. (2016). إدارة مكافحة المخدرات بنابلس. مؤتمر كلية الشريعة السادس :تعاطي المخدرات، الأسباب والآثار والعلاج من منظور إسلامي واجتماعي وقانوني،(صفحة16). نابلس: جامعة النجاح الوطنية.

المراجع الأجنبية:

Bernice Schacter . (2006). The New Medicines: How Drugs Are Created, 1 Approved, Marketed, and Sold. Westport, CT.: Praeger.
2. Du Toit. (1973). The history and ethnographic setting of cannabis sativa in SuthernAfrica . Chicago: IX Interntional congress of anthroplogical an ethnological seirnce.
J.eds Knight. (1965). its chemistry و ،3. G.E Wolstenholem anpharmacologly. london: Ciba foundation study group.
Michel Moel.(1997). Drug Abuse.و ،4. George Koob
5. M.R Aldrich. (1972). A breif legal history of marihuana.phenix Arizona: Do it yourself Foundation.
Angela Hawken. (2011). Drugs and ،JonthanCaulkins ،6. Mark Kleiman Drug Policy: What Everyone Needs to Know. United Kingdom: Oxford University Press.

الأسرة العربية في ظل التغيرات الاجتماعية بين الثبات والتغير

the family in light of the social changes between stability and change

د.إسعد فايزة زرهوني*

كلية العلوم الاجتماعية -جامعة عبد الحميد بن باديس –مستغانم، الجزائر

****

تاريخ الإرسال:2018/12/15 تاريخ القبول:2018/12/28 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

الملخص:

يتميز كل نظام أسري في أي مجتمع من المجتمعات بمنظومة قيمية ومعيارية خاصة به. ولأنه الفضاء الأول في خضم تنوع مشارب التنشئة الاجتماعية؛ فليس ثمّة شك بأن يكون المجال الذي تتوارث فيه الأجيال هذه القيم وهي تتعاقب جيلا عبر جيل. وإننا إذ نقف وقفة متأمل لملامسة حقيقة ما هو عليه واقع الأسرة العربية، فإننا نلمس واقعا جديدا تغيرت فيه ملامح خارطة الأسرة العربية؛ لاسيما من حيث البنية والوظيفة، وتغيرت معها بذلك طرق التنشئة وطرق نقل هذه القيم والمعايير.لذلك سنقف في هذه الدراسة النظرية على واقع هذه التغيرات التي مست العائلة العربية، ومختلف العوامل المؤثرة في تغير سبل التنشئة .

الكلمات المفتاحية :الأسرة ، العائلة ، المعايير والقيم ،التنشئة الاجتماعية، التغير الإجتماعي

Abstract :

Every family system in any society has its own value system and standard. Because it is the first space in the midst of a variety of socialization streams, there is no doubt that the domain in which generations inherit these values is passed generation by generation. In light of the reality of the Arab family, we see a new reality in which the characteristics of the Arab family map have changed, especially in terms of structure and function.

***Keywords**: family, standards and values, socialization, social change.*

*أستاذ محاضر قسم أ ، zerhounifaiza@yahoo.fr، قسم علم الاجتماع- كلية العلوم الاجتماعية - جامعة عبد الحميد بن باديس –مستغانم

تمهيد :

تعتبر الأسرة أولى المؤسسات الاجتماعية التي يتكون منها البناء الاجتماعي، كما تمثل الرحم الأول الذي تتشكل في إطاره تصرفات وسلوكيات الأفراد، فهي التي تؤسس لنموذج اجتماعي يحمّل الأفراد على تقمص سماتها وخصائصها. وما من شك أن الأسرة العربية قد شهدت على مرّ العصور هزات شتى على مستوى أداء الأدوار في خضم توريث منظومتها القيمية والمعيارية، تعدت ارتدادات هذه الهزة إلى مستويات المنظومة الاجتماعية على اختلاف وتنوع حزازاتها. ومن نتائج هذا الارتجاج أن باتت الأسرة العربية اليوم تعيش على ثنائية متناقضة جعلتها تتأرجح في حركة رواح وغدو بين قيمها الثابتة ومجاراة معطيات التغير حتى تتمكن من تعزيز دورها ومكانتها ومسايرة نمط الحياة الجديد.

1- ماهية الأسرة :

أ- لغة:

جاء في لسان العرب أن أسرة الرجل هي عشيرته ورهطه الأدنون لأنه يتقوى بهم، والأسرة عشيرة الرجل وأهل بيته. (إبن منظور،ب ت: مادة أسر/141).

ب- اصطلاحا:

وتعني أن يعيش الرجل والمرأة معا وفق علاقة شرعية تربطهما يقرّها القانون ويتبناها الدين والمجتمع. ومن التعريفات التي رصدتها لنا بعضا من المراجع؛ تعريف بيرجس ولوك "أنها جماعة من الأفراد يربطهم الزواج والدم والتبني، يؤلفون بيتا واحدا ويتفاعلون سويا ولكلّ دوره المحدد...مكونين ثقافة مشتركة " (رشوان،2005:141). ولقد نظر العديد من الفلاسفة للأسرة باعتبارها الخلية الأولى والأساسية في المجتمع، وعلى رأسهم أرسطو وأفلاطون اللذان سعيا إلى تكوين مدينة فاضلة قائمة على أساس بناء أسرة صالحة، حيث مجد أرسطو الأسرة معتبرا إياها أساس قيام المجتمع، فالأسرة صورة مصغرة له يتم في إطارها تعليم الفضائل واكتسابها، وهذا هو معنى التنشئة الاجتماعية. فيما يرصد لنا معجم علم الاجتماع تعريفا يتصور فيه الأسرة في شكل "مجموعة من الأفراد اللذين يرتبطون مع بعضهم البعض بروابط الزواج والدم والتبني وذلك من خلال عملية التفاعل الذي يتم بين مختلف الأعضاء الزوج والزوجة، الأم والأب، الأم والأب والأبناء ليكّونوا وحدة اجتماعية لها خصائص معينة (131: Sumpf& "Hugues,1973) .بينما يذهب كل من ماكييفر وبيج إلى إعطاء

مفهوم للأسرة بوصفها " جماعة دائمة مرتبطة عن طريق علاقات جنسية بصورة تمكن من إنجاب الأطفال ورعايتهم، وقد تكون في الأسرة علاقات أخرى ولكنها تقوم على معيشة الزوجين معا وهما يكونان مع أطفالهما وحدة متميزة"(تركي، دت: 16). إذا؛ يظهر من خلال هذه التعريفات أن بناء الأسرة إنما يعتمد على قران شريكين وهما: الرجل والمرأة؛ حيث ينشأ بينهما إتحاد تقره ضوابط قانونية وأخرى اجتماعية، أما النتيجة الحتمية المترتبة عن هذا القران، ميلاد أعضاء اجتماعيين جدد. ولذلك يرى ليندبرج بأن الأسرة هي "أول الأنظمة ومن أهم وظائفها إنجاب الأطفال للمحافظة على النوع الإنساني، كما أن النظم الأخرى تمتدّ أصولها في الحياة الأسرية أي أن أنماط السلوك الاجتماعي والاقتصادي والضبط الاجتماعي والتربية والترفيه تمت أولا في داخل الأسرة "(غيث ،1965 :208). ونظر دوركايم للأسرة على أنها " مؤسسة اجتماعية يعود تكوينها إلى أسباب اجتماعية لذلك أعضاؤها يرتبطون حقوقيا وخلقيا بعضهم ببعض"(Durkheim,1921 : 6,)،. والتعريف الإجرائي للأسرة هي وحدة تتكون من أفراد تربطهم روابط مختلفة تتمثل في روابط الدم والقرابة ويكوّنون جماعة في إطار رابطة شرعية يقرّها المجتمع تسمى الزواج وينتج عنها أبناء شرعيين.

2-الأسرة والعائلة والتباس المفهوم :

لقد تشابكت المفاهيم في المعنى بين الأسرة والعائلة مما يدفعنا إلى استعمال مفهوم الأسرة تارة ومفهوم العائلة تارة أخرى . إن الالتباس في المفهوم يكمن فقط في اللغة العربية لأن المعنى في اللغة الفرنسية واضح حيث نقول petite familleللدلالة على العائلة الصغيرة ونقول grande familleللدلالة على العائلة الكبيرة ، إذ مصطلح la famille يشير إلى المفهومين الأسرة والعائلة ،في حين في اللغة العربية تشير العائلة إلى كل الأفراد الذين تربطهم روابط القرابة من أجداد وآباء وأبناء وبنات وأخوال وأعمام وأولادهم أي هو يقابل مفهوم la grande famille بالفرنسية ، أما مصطلح الأسرة فهو يشير إلى الآباء وأبنائهم أي هو يقابل la petite famille باللغة الفرنسية .فالعائلة مصطلح يعبر عن اتساعه وعمقه لأنه يشير إلى الأسرة الكبيرة التي تقيم في بيت واحد، ويشترك أفرادها في جميع الأمور الحياتية : الاقتصادية من نفقات وغيرها، كما يشتركون في الأمور الاجتماعية من تربية الأطفال .... ويكون الرأي فيها والغلبة لكبير العائلة، وبمفهوم آخر هي الأسرة الممتدة " مصطلح العائلة لا يحتاج إلى صفة تابعة ليدلّ على الجماعة المنزلية المرتبطة الوجود بالحياة التقليدية التي تميزها عن غيرها "(

حمداوي،2005 :197).أما مصطلح الأسرة هو مصطلح معبر عما يلحقه من صفة، وبذلك يمكن القول أن العائلة تضم داخلها مجموعة من الأسر النووية التي ترتبط فيما بينها بروابط القرابة لتكون العائلة .ونشير في هذا المقام أن اللقب العائلي هو تمثيل لكل العائلة وليس فقط الأسرة المعبرة عن صفة النووية، لأنه أي اللقب مرتبط بالأجداد الجذور الأولى للعائلة .

3-الوظائف التقليدية للأسرة :

نظرا لدور الأسرة في تكوين الأفراد وتنشئتهم كانت في الماضي تمثل المؤسسة الوحيدة للتنشئة الاجتماعية لذلك أسندت لها كل الوظائف :

أ- الوظيفة الاقتصادية :

كانت الأسرة قديما تلعب وظيفة اقتصادية هامة ،لأنه لم يكن باستطاعة الفرد حتى بعد بلوغه وزواجه أن يصبح مستقلا عن أسرته. حيث ونظرا للملكية الخاصة للأراضي وانتشار الحرف كان الأبناء يعملون في ملكيتهم، وكان الأب هو رب البيت وله السلطة العليا الاجتماعية والاقتصادية لأنه المعيل الوحيد للأسرة لأنه ينفق على أبنائه وزوجاتهم وأبنائهم ،ويظل الجميع تحت سيطرته .

ب- وظيفة منح المكانة :

إن المركز الذي كانت تحتله الأسرة جعل أفرادها يستمدون مكانتهم الاجتماعية من مكانة أسرهم، لأنه كان اسم الأسرة يلعب دورا مهما، فكان الفرد يعرف باسم أسرته بصفته عضوا فيها وليس بمعزل عنها .ومثال على ذلك عند تقدم شاب لخطبة فتاة يسأل والدها عنه وعن عائلته والعكس صحيح ،لأن جزء من عائلته."تقوم الأسرة بإعطاء أفرادها المراكز الاجتماعية التي تخلع عليها من اسم، وعنصر، وجنسية، وديانة، ووضع طبقي، ومحل إقامة وغيره" (القصير، 1999: 70 نقلا عن دسوقي،1971 :449)

ج- الوظيفة التعليمية –التربوية :

كانت الأسرة على مرّ العصور الوحيدة التي تشرف على تربية الأطفال وتعليمهم فعلى مرّ الحضارات كانت الأسرة تحتلّ مكانة أساسية كمؤسسة تربوية تهتم بتربية الأطفال وتنشئتهم وتعليمهم .وكانت المؤسسة الوحيدة التي تقوم بهذه الوظيفة قبل ظهور مؤسسات التنشئة الأخرى .

د- وظيفة الحماية :

عملت الأسرة على مرّ العصور على توفير الحماية لأفرادها، ففي المجتمعات البدائية كان الفرد يعيش في جماعات ولا يمكنه العيش بمفرده بحثا عن الحماية، وفي مختلف الحضارات القديمة كان طرد الفرد من العائلة بمثابة الموت بالنسبة له نظرا لما كانت تمثله العائلة في تصورات أفرادها وخصوصا توفير الحماية لهم .لأن الأب لم يكن يتولى الحماية الجسمانية فقط لأفراد عائلته وإنما الحماية في كل الجوانب، لذلك لم يكن بإمكان الفرد الانفصال عن أسرته وكان دائما تابعا لها . .

4- جوهر العلاقة بين الفرد والأسرة والمجتمع :

بما أن الأسرة هي أهم مؤسسات التنشئة الاجتماعية لما لها من وظائف وأدوار تلعبها فهي تؤثر على الفرد والجماعة :

- ✓ **علاقة الأسرة بالفرد :**

تبنى الأسرة على أساس مجموعة من العلاقات تربط أعضائها ببعضهم البعض، وتلعب هذه العلاقات دورا مهما في تنمية شخصية الأفراد في إطار التفاعل الاجتماعي من خلال التنشئة الاجتماعية، وهنا تظهر أهمية الأسرة بصفتها أهم مؤسسة من مؤسسات التنشئة. كونها المؤسسة الأولى التي يحتك بها الطفل والتي تنقل له قيم ومعايير وثقافة مجتمعه وتنمي شخصيته الفردية وفق الشخصية الجماعية، ولكن الفرد كذلك مهم لأنه أساس بناء الأسرة ، وهو الفاعل والحامل والناقل لتراث المجتمع، وقد لعبت الأسرة التقليدية دورا مهما في تحقيق الوحدة والتماسك بين أفرادها من خلال ما تقدمه لهم أثناء عملية التنشئة الاجتماعية، إذ كان يشترك أفرادها في تربية الأطفال " لا يتلقى الفرد الرعاية والحماية من والديه فحسب بل يتلقى ذلك من كافة أفراد العائلة ،ولا تمارس التنشئة الاجتماعية عليه من قبلهما وحدهما ،بل من كلّ الأفراد الرّاشدين الذين تشملهم العائلة "(الحسن، 2005 :59) كما عملت على جعل الفرد يتكيف مع بيئته من أجل تحقيق الانتماء والوصول إلى الرضا الاجتماعي في الوقت ذاته. ومما سبق تظهر علاقة الفرد بالأسرة كونه الأساس الأول في بناء وتكوين الأسرة ، أما الأسرة فهي المؤسسة الأولى التي تساهم في تكوين شخصية الفرد وتعمل على تشربيه أهم قيم ومعايير مجتمعه من خلال عملية التنشئة الاجتماعية . فالعلاقة بينهما هي علاقة جدلية يكمل فيها كل عنصر الآخر.

- ✓ **العلاقة بين الأسرة والمجتمع :**

لقد لعبت الأسرة على مرّ العصور دورا أساسيا في تحديد الشخصية العامة للمجتمع ،وتحديد طبيعته " فالعائلة تعتبر من أهم المؤسسات الاجتماعية التي يتكون منها البناء الاجتماعي للمجتمع وتتفاعل مع باقي المؤسسات البنائية تأثرا وتأثيرا"(حمداوي 2005: 375). وبما أن الأسرة هي أساس عملية التنشئة الاجتماعية للأفراد فإنها تساهم في رقي المجتمع وتطوره من خلال التربية السليمة لأفرادها لأن صلاح الفرد من صلاح الأسرة، ويظهر تأثير المجتمع في الأسرة من خلال ما يقدمه لها من قيم ومعايير والتي ينبغي أن تتقيد بها لتكون وحدة أساسية فيه تقوم بالوظائف المؤهلة لها، وهذا ما يجعلها تنصهر داخل المجتمع. لذلك علاقة الأسرة بالمجتمع هي علاقة جدلية " العائلة مرتبطة بالمجتمع في علاقة جدلية ديالكتيكية فهي تدعم المجتمع وتناهضه في آن واحد "(شرابي،1977 :32).

5-جدلية العلاقات داخل الهرم الأسري :

تقوم الأسرة على مبدأ التواصل الذي يضمن إستمراريتها من خلال عملية إنجاب الأطفال، هذه العملية التي تعتبر أهم وظيفة تؤديها الأسرة. كما أن عملية نقل المعايير ومنظومة القيم التي تتوارثها الأجيال مهمة في تحقيق هذه الاستمرارية، ولكن الأسرة تقوم على أساس علاقات تواصلية بين أفرادها تضمن هذه الاستمرارية، مبنية على أساس تقسيم الأدوار وقائمة على الاحترام والتعاون والحماية والسلطة داخل نظام قائم بذاته، حيث تشكل علاقة الأب بالأبناء علاقة سلطوية فوقية يتمتع خلالها الأب بالسلطة التامة على أبنائه سلطة كريزماتية، فهو القائد الروحي للجماعة ،المنظم لأمورها والضابط لسلوكيات أفرادها والحريص على الالتزام بقواعد الجماعة وما على الأبناء إلا احترام وطاعة أوامره والخضوع والمثول لسلطته" البطريق (الأب) لا يرد ولا يعاكس في قراراته والأبناء والأحفاد يمثلون البنية القصوى في هذا الجسم، فالسقف والجدران والبنات وزوجات الأبناء والحفيدات الكلّ يمثل القاطع الداخلي لهذا البناء"(بوتفنوشت، 1984: 48). فهذه العلاقة بين الآباء والأبناء مبنية على طابع السلطة الفوقية حيث صاحب السلطة في المجتمع هو الذي له الحكم والباقي يمتثل، وقد شغل الأب على مرّ العصور هذا الدور وهذه المكانة كما أنه وعلى مرّ العصور تمركزت في يده السلطة المطلقة داخل نظام مبني على أساس الهيمنة الذكورية. ولكن رغم ما يملكه الأب من سلطة في الوقت الراهن ورغم كونه القائم على تنظيم أمور الأسرة إلا أن سلطته لا تشبه سلطة الأب في الحضارة الرومانية، ولا يمكنها أن تشبه سلطة الأب

العربي في العصر الجاهلي لأن في تلك الفترات تجسدت السلطة الأبوية بمفهومها الحقيقي حيث الأب كان له حق أن ينسب إليه من يريد من أبنائه كما له الحق أن يخرج من نسب العائلة أي فرد منها وكان ذلك بمثابة الموت للأفراد ، لذلك كان يعكس الأنا الأعلى في الأسرة " المجتمعات التاريخية القديمة تطور محور القرابة فأصبح مرتكزا على مبدأ العصبية فكان الأب هو محور القرابة وكانت المصطلحات الاجتماعية معززة لسلطة الأب "(الخشاب ،20:2008) . أما الأم فلا تقل مكانتها عن مكانة الأب، ذلك أنها الوسيط بين الابن وأبيه، حيث لا يمكن للابن أن يجالس والده ويحدثه في أمر يخصه بل تتولى الأم هذه المهمة، كما أنها المسؤولة على تربية الأطفال وتنشئتهم والمسؤولة على نقل المعايير والقيم لأبنائها، والمسؤولة على فرض الخضوع لسلطة الأب والامتثال لها، فالأم هي التي تلعب دورا في تجسيد سلطة الأب والحفاظ عليها وتصويرها لأبنائها وتجعلهم يهابون والدهم وذلك من خلال تخويفهم من العقوبات التي تنتظرهم عند الخروج عن طاعته. فهي الحافظة لمكانة الأب ودوره في الأسرة. وهذا ماجعل مكانتها أساسية ودورها بارز في عملية التنشئة فهي على حد قول الشاعر حافظ إبراهيم مدرسة :

الأم مدرسة إذا أعددتها أعددت شعبا طيب الأعراق

وعلى مرّ العصور اعتبرت الأم الحامل الأول للتراث الاجتماعي والثقافي للمجتمع ومنظومته القيمية والمعيارية، فالأم وإن لم تكن تتمركز حولها السلطة إلا أنها تمثل بالنسبة لأبنائها الأساس الأول في البيت والدعامة الأساسية له، لأنها أحد الركائز التي تقوم عليها الأسرة، وبذلك فإن طاعتها واحترامها أمر مقدس لدى الأبناء خصوصا في المجتمعات العربية الإسلامية حيث ربط الإسلام مكانتها بالدخول للجنة، مما جعل موقعها أساسي وفرض احترامها وطاعتها. كما أن مكانتها هذه حددتها ضروريات الحياة منذ العهود الأولى ومنذ أن كانت الأسرة في ظل النظام الأموسي. وهنا يتجلى مفهوم الولاء الاجتماعي إذ يعتبر الخضوع للأسرة وعلى رأسهم الأب والأم أهم خصائص المجتمعات العربية الإسلامية عامة بمقتضى ما جاء به الدين الإسلامي عندما ربط عبادة الله بطاعة الوالدين لقوله تعالى في سورة الإسراء الآية 23 " وقضى ربّك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه وبالوالدين إحسانا ". فالأم هي التي تعمل على ترسيخ قيم المجتمع ومعاييره من خلال التنشئة الاجتماعية فبمبدأ"الحياء" تمكنت الأم ولازالت تحافظ وتحمي عائلتها وتضبطها كما بفضله تحاول أن تجعل أبناءها يحافظون على قيم ومعايير

مجتمعهم، وهذا ما يعطي صورة السلطة الرمزية التي تخلفها عملية التنشئة الاجتماعية حتى لو كانت هذه السلطة قد دخلت عليها تغيرات بفضل انتقال الأسرة من ممتدة إلى نووية، وذلك لأن الأسرة الممتدة كانت تقوي الرباط الاجتماعي وبالتالي تقوي الضبط الاجتماعي لذلك يتجسد مفهوم الولاء الاجتماعي . فمقومات التواصل داخل الأسرة تقوم على الركيزتين الأساسيتين وهما الأب والأم اللذان يتقاسمان الأدوار من أجل تحقيق استمرارية الأسرة وهذه الأدوار تحدد العلاقة القائمة بين أفراد الأسرة والتي تحكمها الهيمنة الذكورية . وتحدد الأدوار داخل الأسرة، وتتحدد معها مكانة الأفراد بحيث تكون الغلبة للذكور، ويمثل الأب في إطار هذه الغلبة القائد الروحي تتجسد في يده السلطة الكارزماتية، تم تليه الأم والتي تتمتع بأدوار تابعة لأدوار الأب وبعدها الأبناء الذكور والذين يجسدون ثان سلطة بعد الأب، وبذلك يعملون على استمرارية الهيمنة الذكورية، وقد عبر بارسونز عن ذلك عندما وجد أن هناك تباين في الأدوار حيث هناك أدوار رئيسية وأدوار تابعة. وتقسيم الأدوار هذا يجعل الأسرة تستمر وهو يظهر جليا في الأسرة التقليدية والذي يكمن خصوصا في فصل الذكور عن الإناث ولكن تبقى أدوارهم متكاملة " السلطة الذكورية لا يمكنها أن تخفي حقيقة أن الرجل والمرأة يكملان بعضهما البعض من أجل حسن سير العائلة ",(lalonde, 1944 :186). وداخل هذا النسق الهرمي الذي تتحدد في إطاره الأدوار تتحدد عملية الضبط الاجتماعي وعملية التنشئة لنقل منظومة القيم والمعايير وفي إطار العلاقات الأسرية يتم تطبيق هذه المنظومة المعيارية وتجسيدها في إطار مفاهيم الطاعة والامتثال والخضوع للسلطة الأسرية، وهذه الصورة للأب تجسدت منذ العصور القديمة " إن الاحترام والتقدير الذي يوليه أفراد الأسرة لمكانة الأب وفي طليعتهم الأبناء المتزوجون ،هو دفاع عن مكانتهم التي هي مؤهلة للتعزيز بمرور الزمن"(حمداوي :391).

6- خصائص العائلة العربية التقليدية :

تشمل العائلة التقليدية على الزوج والزوجة والأولاد غير المتزوجين بالإضافة إلى المتزوجين منهم، وزوجاتهم وأطفالهم وأحيانا حتى الأجداد والأعمام والعمّات، وعلى أساس ذلك فإن العائلة العربية التقليدية كان يحكمها مبدأين: العصبية والقرابة. فكانت العائلة مرتبطة بروابط قوية سواء قرابية أو عصبية مع باقي العائلات الأخرى، وتزداد هذه الروابط مثانة إذا تعلقت بروابط الدم، وهنا يتجلى التماسك الاجتماعي خصوصا من خلال شكل الزواج الذي كان سائدا في تلك الفترة وهو الزواج بأبناء

العمومة أي الداخلي لضمان استمرارية اسم العائلة، وحفاظا على الميراث حتى يبقى داخل العائلة فمثلت بذلك وحدة جماعية. وهذا التماسك تحت رابطة الدم ووحدة الملكية جعل الأفراد يجتمعون ويحولون كل ما هو خاص إلى عام فكان الكل يعمل لأجل المصلحة العامة يقول محمد الطيبي " أولوية القرار العائلي على القرار الفردي في مسألة التصرف بأراضي الملك جعل من هذه الأراضي إسمنت العائلة وأحد أسس ترابطها "(الطيبي،1992 :17) ، كما أن العيش في سكن واحد كان يحتم على جميع الأفراد التعاون والتضامن في كل الأمور الدنيوية وأولها التعاون في تربية الأطفال وتنشئتهم مما نمى روح الجماعة وقضى على مبدأ الفردانية، وكان الأب هو المسيطر وصاحب السلطة لذلك تميزت بكونها عائلة أبوية باطريكية، كما أن ذلك فرض الهيمنة الذكورية بامتياز إذ تتربع السلطة في يد الذكور سواء في إتخاد القرارات أو في النفقة على البيت وغيرها، وعلى هذا الأساس كانت العائلة التقليدية هرمية وطبقية فالمكانة العليا في السلم الهرمي يحتلها صاحب السلطة الذي يشترط فيه أن يكون كبيرا في السن وذكرا "يحتل الأب رأس الهرم ويكون تقسيم العمل والنفوذ والمكانة على أساس الجنس والعمر"(بركات،1984 :179). كما لعبت مكانة العائلة دورا مهما في تحديد مكانة أفرادها إذ كان يعرف الفرد ومركزه من خلال اسم العائلة ومكانتها فكان الفرد تابعا لأسرته ويتحدد مركزه انطلاقا من مركزها " كان لا يحدد مركز الشخص كفرد معزول ولكن ينظر إليه كعضو في أسرة محددة معينة، إذ كان اسم الأسرة هو المهم والمؤشر وليس اسم الشخص الفرد فاسم الأسرة يمثل بطاقة تعريف " (بيري، 1998 :71). وأعتبرت العائلة التقليدية وحدة إنتاجية واستهلاكية قائمة على الاكتفاء الذاتي حيث كانت العائلة تستهلك كل ما تنتجه. وعموما استمدت العائلة التقليدية خصائصها من خصائص المجتمع العربي الإسلامي الذي يقوم أساسا على المرجعية الدينية والتي تجعل القوامة في يد الذكور لقوله تعالى في سورة البقرة الآية 228 "وللرجال عليهن درجة" وقوله في سورة النساء الآية 34 " الرجال قوامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض " بحكم أن الدين يجعل الذكور يأخذون الدور القيادي، وتعتبر هذه المرجعية المحدد الأول للأسس والقيم والمشرع لها، وبذلك يصبح الدين المرجعية الأولى لمختلف أسس المنظومة القيمية والمعيارية.

7-المنظومة المعيارية والقيمية وآليات التغير:

تقع منظومة المعايير الاجتماعية بين ثنائيتين متناقضتين هما التحديث والتقليد، مما يجعل العائلة تقع في تناقض بين ضرورة امتثال الأفراد للقيم والمعايير ومحاولة هؤلاء مسايرة التحديث، ويعرف التحديث على أنه "انتقال المجتمعات التقليدية والبسيطة إلى الاستعانة بنماذج التكنولوجية والآلية وما يتبع ذلك من تغيرات في التنظيمات الاجتماعية والبنية الثقافية "(إبراهيم،2009 :191)

ومقابل هذا المفهوم يوجد مفهوم التقليد الذي يعني التمسك بالممارسات الماضية ،فتتناقض المنظومتان القيمية والمعيارية بين ماهو أصيل وماهو حديث وذلك نظرا لرغبة المجتمعات في التغيير، فيجد الأفراد أنفسهم يتأرجحون بين ما هو تقليدي وما هو حديث، بين الرغبة في مواكبة التجديد وضرورة التمسك بما هو تقليدي "الفرد معرض لحركة ذهاب وإياب مستمرة ،تؤرجحه بين العودة المستحيلة إلى الماضي والوجود المستحيل في هذا الزمن المعاش للتقدم المستهدف جماعيا "(لشرف، 1983 :318).

8-العائلة العربية والتغير الإجتماعي :

إن أي تغير يصيب المجتمع لابد وأن يؤثر على العائلة في تركيبها ووظائفها إضافة إلى تأثيره على المنظومة القيمية والمعيارية، وتتحكم عدّة عوامل في تغيير العائلة العربية أفرزتها متطلبات الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي ......فالعائلة العربية على مرّ العصور عرفت عمليات التغيير في بنيتها ووظائفها مما أثر على المنظومتين القيمية والمعيارية، وقبل تحديد هذه العوامل ينبغي معرفة مفهوم التغير.

التغير حسب هيراقليطس هو" قانون الوجود وأن الاستقرار موت وعدم وشبه التغير بجريان الماء ،فقال أنت تنزل إلى النهر الواحد مرّتين ،فإن مياه جديدة تجري من حولك " (غنيم ،2008 :22). أما هيجل فإنه رأى " أن الأشياء متناقضة في حدّ ذاتها وأن الشيء لا يكون حيا إلا من حيث اشتماله على التناقض "(الزعبي، 37:1978). ويشير مصطلح التغير إلى "تلك العملية المستمرة والتي تمتدّ على فترات زمنية متعاقبة يتم خلالها حدوث اختلافات وتعديلات معينة في العلاقات الإنسانية أو في المؤسسات أو التنظيمات أو في الأدوار الاجتماعية "(الطنوبي ،1995 :60). وقد اختلف المفكرون في تحديد مدلول التغير لأنهم دمجوه بالنمو والتطور والتقدم "إلا أنه ومع مرور الوقت بدأ العلماء

يستخدمون مصطلحا محايدا لا يحمل معنى التقييم وإنما يصف التغيير كما يحدث في الواقع دون أن يشير إلى التقدم أو التخلف "(الخولي، 2003 :13).

9-العوامل المؤثرة في تغير العائلة العربية :

لقد اشتركت جملة من العوامل في تغير العائلة العربية :

أ- العامل السكاني : إن زيادة معدل السكان في الدول العربية أدى بشكل مضطرد إلى تغيير في الملامح الأسرية خصوصا مع زيادة عدد الإناث وانخفاض معدل الذكور. إذ مما لا شك فيه أن "توزيع الجنس له دخل كبير في تغيير الأسرة، وقد تبين من عدد من البحوث أن معدل الزواج يرتفع كلما كان عدد الذكور أكثر من الإناث ،كما أن زيادة الذكور أو نقصهم في مجتمع ما يؤدي إلى تغييرات ملحوظة كارتفاع أو انخفاض معدلات الزواج "(الخولي ،1984 :127). كما أن تغير سن الزواج أثر على الإنجاب مما أحدث تغيرات على مستوى الأسرة والعائلة .

ب- العوامل الاجتماعية : مع ظهور التصنيع؛ أخذت ظاهرة النزوح من الريف إلى الحضر بعدا بنائيا وظيفيا غير من نموذج المجتمع التقليدي. وما من شك أن "الهجرة المتزايدة إلى المدن وما ترتب على ذلك من تحرر من الروابط التقليدية والقرابية وما أتاحته فرصة تعليم المرأة وخروجها للعمل، كل هذا انعكس بدوره على الأدوار، وما حققته المرأة من استقلال اقتصادي وما صاحبه من استقلال عاطفي واجتماعي وانعكس هذا أيضا على دور الطفل في الأسرة والمجتمع "(بيومي ، 2003 :215 ، 216). ولقد أدى نزوح الأفراد من الأرياف إلى المناطق الحضرية إلى الانسلاخ عن سلطة الضبط الأسري والتحرر من مختلف الروابط الأسرية التي كانت تجعل الفرد تابعا لأسرته. كما أن خروج المرأة للعمل يعد عاملا مهما يكون قد ساهم بشكل أو بآخر في التأثير على الأدوار داخل الأسرة وتربية الأطفال، فبعدما كانت المرأة في تبعية إجتماعية وإقتصادية لزوجها أو للحمو في بعض العوائل، أصبحت اليوم تتمتع بنوع من الإستقلالية الذاتية في كنف الأسرة النووية، كما أن قدرتها اليوم على المساهمة في نفقات البيت منح لها هامشا من الحرية إلى درجة التخلي عن أحد أدوارها المهمة وهي: تربية الطفل؛ وإيلاء هذا الدور إلى رياض الأطفال والمربيات ولم تعد حبيسة الجدران بل أصبحت تساهم في تطور ورقي المجتمع.

ج- العوامل التكنولوجية : لاشك أن تحول الأسرة العربية من شكلها التقليدي الممتد إلى شكلها النووي الحديث، كان بفعل أحد العوامل الذي نحسبه في منظومة

التكنولوجيا التي بدت ملامح تأثيرها بارزة. ذلك أن تغلغل المجتمع العربي في أفق المجتمع التكنولوجي قد برهن مرة أخرى على ملائمة" الأسرة النووية تتلاءم مع جوّ المجتمع الصناعي أكثر من الأسرة الممتدة "(الحسن :206). فقلد أصبح الزوج والزوجة في كنف الأسرة النووية يتمتعان بفكر مستقل، بيت مستقل والتصرف باستقلالية، كل شيء يدعو إلى الاستقلالية. بالمقابل؛ فإن النموذج التكنولوجي قد قضى على اللحمة العائلية التي كانت تجمع وشائجها الملكية العائلية. حيث كانت الأرض هي رأسمال العائلة التي يعود عليها بالاكتفاء الذاتي، ليس ذلك فحسب؛ وإنما كانت الأرض هي من يحقق تجمع أفراد العائلة لخدمتها. إذا؛ لقد قضى التصنيع على هذه التبعية، فاضمحل العمل الزراعي وقلّت الحرف التقليدية، فقد"قضى الإنتاج

الصناعي الكبير على وظيفة الأسرة الاقتصادية في المجتمع الحضري وتحولت الأسرة فيها إلى وحدات استهلاكية خالصة بدرجة كبيرة بعد أن هيأ المجتمع منظمات جديدة تقوم بعمليات الإنتاج الآلي وتوفير السلع والخدمات "(حسن ،1977 :15). فتحولت بذلك الملكية الجماعية إلى ملكية خاصة ساهمت في تحقيق الاستقلالية للأفراد والقضاء على التبعية الاقتصادية والاجتماعية. وفي الوقت الذي كان فيه تحصيل المعاش قائما على الإنتاج الزراعي والحيواني والذي لن يكون إلا بتضافر جهود من تجمعهم علاقات القرابة، "نزحت الأسرة إلى الوسط الحضري المختلف عن الوسط الريفي ونمو اجتماعي واقتصادي استهلاكي يقوم بالدرجة الأولى على علاقات القرابة ويعتمد على الإنتاج الزراعي والحيواني إلى نمط اجتماعي فردي يقوم على الاقتصاد والتجارة ويحكمه العمل المأجور "(السويدي ،1990 :89) ولعلها سمات من أوجه التغيرات التي عرفتها العائلة والأسرة العربية. ومن أوجه التغيرات التي أضحى يشهدها الواقع الجديد للعلاقات الاجتماعية، اقتحام المرأة سوق العمل من بابه الواسع ومساهمتها جنبا إلى جنب الرجل في تحمل قدر من مسؤولية البيت وتغطية بعض النفقات، فلم يعد بوسع الرجل أن يفرض سلطة مطلقة على زوجته أو بناته، فلقد أصبحت " لم يعد للرجل السيطرة المطلقة إذ أصبح للمرأة مكانة جديدة تمكنها من المشاركة وإتخاد القرارت "(نخبة من المختصين،2008 :484). جعلها تتبنى أفكارا جديدة، ونمط حياتي جديد فتغيرت بذلك مفاهيم الدور لدى الجنسين ومن ثمّ تغير مفهوم تقسيم العمل "التغييرات الاجتماعية خلقت امرأة لها مميزاتها وخصائصها النفسية والفكرية المختلفة عن خصائص المرأة التقليدية قديما والتي كان محيطها الأسرة والأهل والمنزل "

(نعامة ،1984 :50). كما أن خروجها للعمل جعلها تحقق ذاتها من خلال استقلاليتها الاقتصادية " تطور ومكانة المرأة مرتبطة بخروجها للعمل وتحصلها على دخل خاص يجعلها تكتسب وعيا بذاتها"

(Benatia,sd :45-50). لقد ساهم التصنيع في تقليص حجم الأسرة، فبعدما كانت الأسرة العربية ممتدة عرفت مع التغيرات قيما وسلوكيات جديدة فتحولت مع التغيير إلى أسر نووية، وفقدت بذلك الأسرة الممتدة خصائصها المشتركة والتي كانت تجسد تماسكها ووحدتها وتضامنها وظهر المسكن المستقل (الفردي)، وسادت الفردانية في العلاقات بدل اللحمة الاجتماعية. مما أثر على أشكال التنشئة الاجتماعية وأضعف الروابط الأسرية فتفكك التماسك الأسري وضعفت العلاقات الداخلية وأثر ذلك على عملية نقل القيم والمعايير، كما خفّت تلك السلطة التي كانت تحتم ممارسة هذه المعايير بعد تحقيق الأفراد استقلاليتهم الاقتصادية والاجتماعية عن الأسرة الممتدة، وخروج المرأة للعمل غير من دورها كحاملة وناقلة للتراث بعدما كانت الأسرة هي المؤسسة الوحيدة للتنشئة الاجتماعية فشاركتها مؤسسات أخرى وعلى رأسها وسائل الإعلام التي ساهمت في تأكيد الاحتكاك الثقافي، بما أصبحت تبثه من برامج متنوعة قد تضرب القيم والمعايير في جذورها وتجعل الفرد في صراع بيو- ثقافي مع محيطه. وبعد ضعف وسائل الرقابة ضعف الضبط الاجتماعي. ويمكن دمج كل هذه التغيرات فيما يلي:

- تحوّل الأسرة الممتدة إلى نووية ..

- خروج المرأة للعمل ومشاركتها الرجل في الأمور الحياتية "كان وضع المرأة في الحياة الاجتماعية أكثر المراكز تغييرا خاصة في نصف القرن الأخير، فقد نزلت المرأة إلى ميدان العمل وذاقت حلاوة الكسب وشعرت بقيمتها الاقتصادية ،وبأنها أصبحت سيّدة موقف تستطيع أن تكفي نفسها بنفسها "(شكري، 1992: 169).وهذا ما جعل المرأة عنصرا فعالا في المجتمع .

- تعليم الفتاة الذي جعلها تساهم في التنمية والوصول إلى أعلى المراتب بعدما كان تواجدها حكرا على البيت .

- تراجع السلطة الوالدية مع اضمحلال التبعية الاقتصادية والقضاء على الملكية للأرض حيث أصبح لكلّ فرد كيانه وأتبث ذاته مما أثر على طرق التنشئة الاجتماعية .

الخاتمة :

لقد مسّت التغيرات الاجتماعية والثقافية كيان الأسرة العربية في بنيتها وشكلها ووظائفها، مما أثر على التركيبة الاجتماعية والمنظومة المعيارية وذلك من خلال تغيير الأساليب التنشئوية، نتيجة تظافر جملة من العوامل أدّت إلى تحويل المفاهيم والأطر العامة وحتى الأفكار والعلاقات بين الأفراد مما نتج عنه تغير في الأدوار وتقسيم الأعمال. وكانت هذه التغيرات نتيجة حتمية لمخلفات التصنيع والتكنولوجيا المتطورة. وتعتبر الحضرية من العوامل التي ساهمت في التأثير على الأسرة باعتبارها سلوك اجتماعي عرفته المجتمعات الحديثة مع ظهور الثورة الصناعية والتي ساهمت في تغير العلاقات الاجتماعية التي تغلب عليها الروح الفردية عوض الجماعية. ويظهر ذلك فعليا في ابتعاد الأسرة التقليدية عن وحدتها القرابية وتقلص حجمها واستقلال أفرادها ذاتيا وذلك أحدث تغيرا في الأدوار والمراكز للأعضاء داخل الأسرة .ولكن مع ذلك ينبغي التنويه إلى أنه لا تزال بعض العائلات في الوسط الريفي لم يجرفها تيار التغير ولا زالت محافظة على نمطها المعيشي، وبنيتها وكيانها التقليدي .

قائمة المراجع :

المراجع باللغة العربية :

- إبن منظور.**لسان العرب** .مادة أسر141/1

2- إبراهيم ، محمد عباس .(2009). **التحديث والتغيير**. دراسة في مكونات القيم الثقافية . الإسكندرية . دار المعرفة الجامعية.

2- الحسن ،إحسان محمد .(2005) .**علم الإجتماع العائلي**. ط1. الأردن. دار وائل للنشر.

3- الخولي ،سناء .(1984). **الأسرة والحياة العائلية** . بيروت. دار النهضة العربية .

4- الخشاب ،سامية مصطفى .(2008). **النظرية الاجتماعية ودراسة الأسرة** . القاهرة . الدار الدولية للاستثمارات الثقافية .

5- الخولي، سناء .(2003).**التغير الاجتماعي والتحديث** . الإسكندرية. دار المعرفة الجامعية.

6- الزعبي ، محمد أحمد .(1978).**التغير الاجتماعي.** ط1. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر.

7- السويدي، محمد. (1990). **مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري**. الجزائر. ديوان المطبوعات الجامعية

8- الطيبي، محمد. (1992). **الجزائر عشية احتلالها أو سوسيولوجيا قابلية للاحتلال** . وهران. وحدة البحث في الأنثربلوجيا الاجتماعية والثقافية .

9- الطنوبي، محمد عمر. (1995). **التغير الاجتماعي** . ط1 . الإسكندرية . منشأة المعارف .

10-القصير ، عبد القادر (1999). **الأسرة المتغيرة في مجتمع المدينة العربية . دراسة** ميدانية في علم الاجتماع الحضري والأسري .بيروت. دار النهضة العربية . نقلا عن الدسوقي ،كمال(1971).**الإجتماع ودراسة المجتمع**. الإسكندرية. مكتبة الأنجلو.

11- الوحيشي، أحمد بيري .(1998). **الأسرة والزواج . مقدمة في علم الاجتماع العائلي** ليبيا.الجامعة المفتوحة .

12- بركات ، حليم .(1984). **المجتمع العربي المعاصر**. بحث استطلاعي اجتماعي. مركز بيروت . دراسات الوحدة العربية .

14- بوتفنوشت ، مصطفى .(1984). **العائلة الجزائرية التطور والخصائص الحديثة** . تر أحمد دمري. الجزائر ديوان. المطبوعات الجامعية.

15- بيومي، محمد أحمد و ناصر عفاف عبد العليم .(2003). **علم الاجتماع العائلي** . ط1.الإسكندرية . دار المعرفة الجامعية .

16- تركي ،عبد الفتاح موسى .(بدون تاريخ) . البناء الاجتماعي للأسرة . المكتب العالمي للنشر والتوزيع .

17- حمداوي ، محمد . (جوان 2005). **البنيات الأسرية ومتطلباتها الوظيفية في منطقة بني سنوس في النصف الأول من القرن 20** . قرى العزايل نموذجا . دكتوراه دولة في علم الإجتماع . وهران .جامعة السانيا .الجزائر.

18- حسن ، محمد .(1977). **رعاية الأسرة** . الإسكندرية . دارالكتاب الجامعية

19- رشوان، حسين عبد الحميد أحمد .(2005). **المجتمع دراسة في علم الاجتماع** الإسكندرية . المكتب الجامعي الحديث.

20- شكري ،علياء. (1992).**الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة**. دار المعرفة الجامعية المصرية .

21- شرابي ،هشام .(1977). **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** . بيروت .الأهلية للنشر والتوزيع.

22- غنيم، رشا. (2008). **التكنولوجيا والتغير الاجتماعي** . ط1.الإسكندرية . دار المعرفة الجامعية .

23- غيث ، محمد عاطف .(1965) . **دراسات إنسانية واجتماعية** .القاهرة. دار المعارف

24- لشرف ، مصطفى .(1983).**الجزائر .الأمة .المجتمع** .الجزائر .المؤسسة الوطنية للكتاب.

25- نعامة، سليم .(1984) . **سيكولوجية المرأة العاملة** . بيروت .أضواء عربية للطبع والنشر.

26- نخبة من المتخصصين. (2008).**علم الاجتماع الأسري**. القاهرة .الشركة العربية المتحدة للتسويق والتوريدات.

المراجع باللغة الفرنسية :

1- Benatia, F. (sd). **le travaille féminin en Algérie** . Alger. sned .

2- Durkheim, E.(1921). **la famille conjugale** , revue philosophique ,janvier – février ,;paris.

3- Lalonde, M. (1944). **comprendre la société**. paris . Ridact sociologie.

4- Sumpf, J et Hugues M. (1973). **Dictionnaire de sociologie** . paris. librairie larouss

إشكالية هوية اللغة في ظلّ الفضاءات الاتصالية الجديدة:
قراءة في لغة " الايموجي l'émoji"

The problem of language identity in the new communication spaces:
Reading in the language of " l'émoji"

عبد الكريم بن عيشة[*]

جامعة عبد الرحمان ميرة –بجاية-،الجزائر

****

تاريخ الإرسال:2018/09/21 تاريخ القبول:2018/12/25 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

ملخص:

تنطلق إشكاليتنا من أحد أهم مظاهر الهوية التي تتجلّى في اللغة باعتبارها تعيش تهديدات عديدة أهمها تلك الممارسات اللغوية في الفضاءات الاتصالية الجديدة وخصوصًا شبكات التواصل الاجتماعي، وذلك من خلال الرموز التعبيرية أو ما يعرف "بالايموجي" التي أصبحت أحد المفاهيم المرتبطة بالشأن اللغوي في هذه الفضاءات، بل والمنافسة للغة الأصلية المتداولة التي لم تنفك بعد من كونها هجين لغوي يختلف باختلاف طريقة الاستخدام، ولعلّ رؤيتنا في هذه المسألة يجعلنا نعي أكثر خطر هذه المزاحمات اللغوية ان صح التعبير، التي أصبحت بدورها لغة قائمة يدافع عنها الكثير، بل تملك مؤسسات انتاج وحماية خاصة. وعلى هذا الأساس يمكننا الإشارة في هذه الورقة إلى طبيعة لغة "الايموجي"، وأهم الاشكاليات المطروحة في هذا الشأن من خلال علاقتها بالهوية الاجتماعية والثقافية، ومستقبلها في ظلّ التطوّر التقني وازدياد حجم استخدامها وتخصص مجالها.

كلمات مفتاحية: الهوية، لغة الايموجي، الفضاءات الاتصالية الجديدة، شبكات التواصل الاجتماعي، التقنية.

---

[*] - أستاذ محاضر بجامعة عبد الرحمان ميرة -بجاية- krimo_62@yahoo.com ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم العلوم الإنسانية، دكتوراه في علوم الإعلام والاتصال، تخصص: اللغة، الاتصال والتحليل النقدي لوسائل الإعلام.

Abstract :
Our problematic starting from One of the most important aspects of identity that appear to the language as many threats live the most important of these linguistic practices in the new spaces of communication, especially social media, thanks to expressive symbols or what is known as "emoji" which has become one of the concepts related by the domain linguistics in this spaces, rather the competition of the original language exchanged, which is not yet a hybrid of more in language varies depending on the mode of use.
Perhaps our vision of this issue makes us more aware of the danger of this huddling up of linguistics so to speak, which in turn has become the autonomous language He has defended a lot. But more than that he owns the production and protection of private institutions.
On this basis, we can refer in this document to the nature of the language of "emoji", and the most important issues that arise in this area by its relation to social and cultural identity, and its future in the light of technological development and increasing volume of use and area of specialization of interest.
Keywords:*Identity, the language of emoji, The New Spaces of Communication, Social Media, Technical.*

مقدمة:

قد نبالغ في نظر البعض بالقول جزمًا بأنّنا نعيش تهديدات على مستوى هويتنا وتحديداً اللغوية، أو بالأحرى رموزاً تعبيرية جديدة تنافس لغتنا كتابة ونطقًا، فرضتها عملية استخدامنا لمختلف شبكات التواصل الاجتماعية في الفضاء الاتصالي الجديد، بحيث ظلّت ممارستنا مشبوهة إلى حدّ تعاطينا مع هذه الرموز التي ما فتئت إلاّ أن تصبح شكلا لغويا جديدًا، ومطلبًا يكاد يكون أساسيًا في هذا النوع من الاستخدام. من هنا بدأت بعض الاشكالات تطرح في هذا الاتجاه انطلاقًا من كونها تهديداً بالدرجة الأولى، وانقطاعا اتصاليًا يفصلنا عن الموروث الثقافي اللغوي الذي يعد بدوره امتداداً اجتماعيًا وتاريخيًا، بحيث المقصود من هذه الاشكالات ليس الطرح الكلاسيكي في لا شعورنا بالانتماء أو الانتشار الثقافي بفضل ما أحدثته الثقافة الغربية في ثوب العولمة، وإن كانت هذه الاشكالات عصب الطروحات التي ارتبطت بالهوية الاجتماعية والثقافية عمومًا، بل يمكننا تأسيس إشكالية بطرح جديد تتعلق بهوية اللغة أساسًا في ظلّ الفضاءات الاتصالية الجديدة وخاصة شبكات التواصل الاجتماعية، التي لا يمكن حصر تأثيراتها المتعدّدة بفضل حجم استخداماتها لدى الشباب خصوصًا. ولعلّ ممارسة اللغة في هذا الإطار لم يعد بالشكل الذي نعرفه، بل أصبح الأمر يتحوّل وبصفة سريعة عن مدار هوية الذات الاجتماعية، في حين ظلّ التطوّر الرهيب للتقنية التي بدورها غيّرت من مجرى الاتصال بأدوات لغوية معيّنة تتماشى وسياق الفضاءات الرقمية.

وهذه المعطيات قد تشكّل لنا جانبًا نقديًا الذي يتعلق باحترافية اللغة من رؤية تقنية، التي لا تتأسس (أي الرؤية التقنية) على مبدأ أداتي استعملاتي فقط، بل إعادة انتاج لغوي في سياق زمني آخر يتماشى وروح العصر (كالعصر الحجري مثلاً) الذي كانت فيه الانسانية تعتمد على الأشكال والرموز والرسومات الهيروغليفية من مبدأ التواصل مع الأجيال القادمة في نقل التراث الثقافي والوضعيات الاجتماعية السائدة، أي البعد الوظيفي السياقي للتقنية. ولعلّ هذا ما يجعل اللغة مجالًا للتهديد، التي أصبحت تندثر نتيجة تراكم عوامل تاريخية وعصرية، منها ما يرجع لما خلّفه الاستعمار الغربي لدى الشعوب المستعمرة من خلال تركات لغوية جعلت منها خليطًا؛ تراكم بفضل التاريخ ليصبح خللاً ثقافيًا، ومنها ما يرجع لما خلّفته التقنية ووسائلها المختلفة، ويدخل في هذا الإطار جميع التطوّرات الحاصلة في هذا الشأن، بحيث أصبحنا نعيش ما يمكن تسميته

باللاتحديدية اللغوية قياسًا بأحد المفاهيم الواردة يطلق عليها "باللاتحديدية الثقافية"[1]، بحيث عندما نتعامل مع الحقائق الثقافية (اللغوية)، فإنّ الشخص يمكنه أن يكون دقيقًا فقط على مستوى واحد من التحليل في مرحلة ما يتشكل فيها تغيّرًا على مستوى اللغة (الممارسات اللغوية)، ولعلّ هذا يجعلنا نشير بأنّ اختلاف مستوى التحليل ناتج عن اختلاف مستوى اللغة عبر المراحل التاريخية، وذلك وفقًا للتغيّرات التقنية الحاصلة. وعلى هذا الأساس بدأت إشكاليتنا تنحت وجودها لما أفرزته معطيات الاستخدام اللغوي في شبكات التواصل الاجتماعي داخل الفضاء الافتراضي، بحيث أصبح هذا الاستخدام يتغيّر شيئًا فشيئًا بأشكال وتعابير لغوية قد تعوّض/أو تحل محل اللغة الأصلية (اللغة المتداولة اجتماعيًا)، ولعلّ هذا التداخل أو الانفصال كثيراً ما يطرح إشكالاً على مستوى هوية اللغة نفسها، وذلك من خلال عملية التراكم اللغوي بهذه الطبيعة وبصفة مستمرة وتحديثية بالنسبة لتلك الأشكال والتعابير، بالإضافة إلى عملية إعمال العقل واستعماله في إعادة انتاج اللغة بما يتناسب والسياق الثقافي والاجتماعي، بحيث لا يمكن أن تتحوّل اللغة إلى لغة تقعيدية أو بالأحرى قابلة للطرح باعتبارها تملك نهاية صلاحية معيّنة، بل عملية ممارسة اللغة مهمة جدّا، ولعلّ هناك من يشير إلى أنّ *"الاعتقاد بوجود مجموعات لغوية يتكلّم المجتمع بداخلها اللغة نفسها دائمًا وبالكيفية عينها، ليس اعتقاد ساذج لدى غير المختصين، فالمختصون أنفسهم حدّدوا اللغة قبل كل شيء بوصفها أداة اتصال متكيّفة مع حاجات أولئك الذين يستعملونها"*[2]. ونظراً لأهمية اللغة في هذا الإطار يقول الباحث اللغوي "ليفي ستراوس" في كتابه "الآفاق الحزينة (Tristes Tropiques) *"... إنّنا حين نقول الانسان... فإنّنا نعي اللّغة، وحين نقول اللّغة... فإنّنا نقصد المجتمع"*[3]، ومن هنا يظهر مبدأ تداول اللغة اجتماعيًا، وهذا ما يجعلها *"تشكّل مظهراً من مظاهر الثقافة باعتبارها تتميّز بخاصية التراكم والاستمرار والنمو والقدرة على الانتقال، بل تعد جزءًا من الثقافة والحضارة كونها تساعد أكثر من غيرها على التعلّم وزيادة الخبرة والمشاركة في خبرات الآخرين سواء الماضية منها أو الحالية، أي أنّها العامل الأساسي في عملية التراكم التي تعد بدورها أهم عنصر في الحضارة الانسانية"*[4].

كما يمكننا في هذا الإطار أن نشير إلى رؤية جديدة للاستخدامات اللغوية داخل شبكات التواصل الاجتماعي التي ترى بأنّ التحوّل اللاطبيعي للغة من خلال مجموع الأشكال

والتعابير والرسومات المنجزة، هو استخدام أزلي يرتبط بحياة الانسان القديم في العصور الأولى من خلال تعامله اللغوي بهذه الأشكال والتعابير والرسومات. *"...فبعد آلاف السنين من تحسين الآلام ... من الأمية لشكسبير وبعدها، ظلّت الإنسانية تسعى لرمي كل ذلك بعيداً. حيث أصبحنا نتجه إلى العصور المصرية القديمة، ووقفنا بجانب العصر الحجري، من خلال ابتسامة مبتسم وبلون أصفر على وجوهنا"* [5].

بناءًا على هذا المعطى ظهر ما يمكن اعتباره كلغة رمزية جديدة أصبحت تفرض وجودها من خلال تداولها وبشكل كبير على مستوى الاستخدامات اللغوية في شبكات التواصل الاجتماعي خصوصًا، حيث يطلق عليها باسم لغة الايموجي (La langue de l'Emoji)، ومن هنا فإنّ فهم تأثيرات هذا النوع من اللغة أو الرموز التعبيرية على هوية اللغة ذاتها، ساهم في ظهور إشكالية بحثية جديدة تحاول تفسير هذه العلاقة في الفضاءات الاتصالية الجديدة عمومًا.

من هنا أردنا تسليط الضوء على هذه الاشكالية بناء على معطيات بحثية تقنية أساسية تتعلق بلغة "الايموجي" ومظاهرها على مستوى شبكات التواصل الاجتماعي، وكذا بعض القراءات النقدية التي ترتبط بهذا الشأن من خلال معالجتها لبعض مؤشرات اللغة ومستوياتها في علاقتها بالتقنية (الاستخدام اللغوي عبر التقنية). وعلى هذا الأساس يمكننا طرح الإشكال العام الآتي: **ما طبيعة لغة "الايموجي"، وما هي تأثيراتها على هوية اللغة في شبكات التواصل الاجتماعي؟.**

1/لغة الايموجي (La langue de l'Emoji):

يشير البعض إلى أنّ لغة الايموجي أصبحت *" لغة عالمية غير رسمية، يتداولها مستخدمو وسائل الاتصال الجديدة من هواتف ولوائح ذكيّة وحواسب وغيرها ضمن محادثات وتعليقات على شبكات التواصل الاجتماعي، وعلى تطبيقات التراسل الفوري. كما أصبح لديها يوم عالمي خاص بها، حدّد بتاريخ السابع عشر من شهر جويلية من كل سنة"* [6].

و"الإيموجي" مصطلح ياباني يعني الصور الرمزية أو الوجوه الضاحكة المستخدمة في كتابة الرسائل الإلكترونية. وأصل الكلمة هو نحت من كلمتين يابانيتين هما "E" التي تعني الصورة، و"Moji" التي تعني حرفًا أو رمزاً أو رسالة تمثّل عاطفة أو حسًّا معيّنة.

حيث تمّ إنشاؤها في اليابان في عام 1995 [7] من قبل المؤسس "Shigetaka Kurita"، الذي كان يعمل حينها ضمن فريق شركة (NTT DoCoMo) للاتصالات. ومن هنا بدأ فريق

ياباني بالعمل على تطوير رموز تعبيرية أو "الإيموجي" لصالح الشركة المعنية بنظام الهواتف عبر الإنترنت والهواتف المتحرّكة، لتجد طريقها إلى الاستخدام.

وتكوّنت أول مجموعة من 172 رمز تعبيري بأحجام محدّدة تعد سمة من سمات الشركة، وهي مصممة لتسهيل الاتصال الإلكتروني وإبرازها لمجموعة من الخدمات المنافسة، بحيث تحوّلت رموز "الإيموجي" إلى اللون الأصفر والأحمر وغيرها، بعدما كانت محصورة في البداية في اللون بالأسود والأبيض فقط.

وفي عام 2010، تمّ استيراد المئات من الشخصيات رموز تعبيرية إلى لغة اليونيكود (le langage Unicode)، بحيث ظلّت الظاهرة تنمو شيئًا فشيئًا لتصبح عالمية، وأصبح لها قبولًا واسعًا بما يتماشى والاختلافات الثقافية واللغوية للرموز حسب بلدان العالم تقريبًا، ممّا جعل استخدامها في الكثير من الأجهزة الاتصالية والتطبيقات الالكترونية، بل أتخذت أشكالا عدّة من خلال استخدامها لوحات المفاتيح لأجهزة الهواتف والكومبيوتر التي بادرت إليها كل شركة (IPhone) في عام 2011، وشركة (Report) في عام 2013. ولعلّ هذا التطوّر جعل شركة اليونيكود (Unicode)[8] تصل إلى عددها الجديد 7.0 هذا العام (2018) إلى ما يعادل 2.834[9] رمز تعبيري متاح بلغتها (لغة اليونيكود)، ولعلّ القائمة هنا في ازدياد حسب التغيّرات الحاصلة في هذا الشأن. أمّا عن الرسائل النصيّة التي تخص هذه اللغة فبلغت ما نسبته 4.6% من الرسائل التي يتم تبادلها عبر الانترنت، وهذا الاستخدام لا يزال في تطوّر تعزّزه بعض الخدمات التي يدمجها خاصة موقع (Instagram) الذي يسمح بدوره بإجراء عمليات بحث الصور عن طريق رمز تعبيري، كما بدأ موقع (Facebook) في الآونة الأخيرة بتطوير هذه اللغة واستخدام العديد من الرموز التي تملك خصوصية معيّنة بناءً على معطيات المستخدمين، وذلك من خلال نسخ بدائل للكتابة المشهورة "j'aime" التي تحمل أكثر من رمز (حركات اليدhand gestures ، القلب hearts، ..الخ). ولعلّ تطوّر رموز الايموجي سواء في الدلالات أو في الألوان جعلها تخضع لمبدأ حاجات المستخدم واهتماماته بما يتلائم وثقافته التي تختلف من بلد إلى آخر، فمن رموز الدالة على حالة الطقس إلى الطعام والشراب إلى المزاج والمشاعر وغيرها. وهذا ما جعل لغة "الإيموجي" ليست خاصة بالثقافة اليابانية باعتبارها أصل بداية هذا النوع من الرموز اللغوية فقط، بل هناك رموز لغوية أخرى خاصة بثقافات ومجتمعات أخرى.

ولعلّ ما كشفته نتائج التقرير[10] الذي قامت به مؤسسة (SwiftKey) في هذا الإطار بأنّ عملية الاستخدام للغة "الإيموجي" تتماشى وخصوصية المنطقة، والتي بدورها تحدّد طبيعة الاستخدام ونوعه في عملية اختيار الرموز المناسبة. في حين هناك جهة عالمية مسؤولة عن اعتماد الرموز وتعبيراتها، وهي مؤسسة "اليونيكود"، التي تستقبل كل سنة مجموعة من المقترحات لبعض الأيقونات و"الإيموجي" الجديدة أو أي تطوير عليها، لتستخدم في الطباعة بواسطة لوحة المفاتيح. وحسب النتائج[11] التي أشارت إليها مؤسسة (Swiftkey) حول استخدام لغة الايموجي بمجموع فئاتها (نوع الايموجي حسب الفئة التي ينتمي اليها)، يتبين بأنّ هناك تفاوت كبير في الاستخدام بين الفئات خاصة بين فئة المشاعر والعواطف (كالوجوه الضاحكة hapay faces والحزينة sad faces وأشكال القلب hearts مثلا) التي تحتل إستخداما واسعًا، تليها فئة حركات اليد hand gestures، وذلك مقارنة بالفئات الأخرى نادرة الاستخدام (كالايجازات holiday، وأشكال الساعات clocks، والورود flowers، ...الخ). كما تشير نفس النتائج إلى أنّ فئة الورود وأشكال الساعات، والرموز symbols، والذكور male،النجوم stars،النباتات plants، الفواكه fruit، الأكثر استخدامًا في المنطقة العربية.

وفي سنة 2014، بلغت ما قيمته 6 مليار عدداً من الملصقات والرموز التعبيرية وهو مسح قامت به مؤسسة لماركيتر (marketing)[12]، وذلك عن طريق تقاسمها هذا العدد وبشكل مستمر بين الهواتف الذكية في جميع أنحاء العالم. ونظراً لخصوصية هذه الرموز التعبيرية وتأثيرات المختلفة على المستخدمين عبر وسائل الاتصال الجديدة المختلفة، جعلها تستخدم نموذج رمزي تعبيري معناه يدّل على "مواجهة دموع الفرح" استخدم اسمه من قبل قاموس اكسفورد في سنة 2015، والذي أصبح بدوره ظاهرة اجتماعية متداولة في الفضاءات الرقمية ووسائطها المتعدّدة.

كما أوضح في هذا الإطار عالم الاجتماع "Indri Gunther " بأنّ الرموز التعبيرية تعطي قيمة مضافة عاطفية للغة، حيث يصنّف هنا ثلاثة أبعاد أساسية خاصة بهذه القيمة والتي تظهر في [13]:

1- علم الجمال: والذي يشير في أنّ الرسالة مع الصور تشكّل نوعًا من اللطف.

2- التسلية: باعتبارها توفّر درجة من محتويات الخيال.

3- السيميائية: والتي تشير إلى أنّه يمكن للصورة أن تعني أشياء كثيرة، ويمكن تفسيرها على نطاق أوسع من رسالة لغوية.

حيث أصبحت لغة "الايموجي" تعد بدورها تحدّيًا قائمًا من خلال إمكانية تعويضها بأحرف أبجدية، وامتلاكها لتصنيفات خاصة، بل شفرات تميّز كل صنف عن آخر، وذلك حسب طبيعة كل رمز من الرموز التعبيرية (الايموجي) من خلال المعنى الدلالي الذي تؤدّيه، وهذا ما حاولت استخدامه "شركة أبل (Appel) في سنة 2008، باعتباره نظامًا من الأنظمة الجديدة في هذا الشأن، وذلك من خلال استخدامها للوحة المفاتيح في شكل رموز تعبيرية، التي أصبحت متداولة ومستخدمة منذ سنة 2011، على المستوى المحلي والدولي، حيث تتكوّن هذه الحروف الأبجدية من علامات، كل علامة تمثّل رمزاً تعبيريًا (الايموجي)"[14]. في حين تخضع هذه الرموز التعبيرية لأبجدة وشيفرة وتصنيف معيّن[15] تتمّ وفق معايير لغوية دلالية في كونها أصبحت شائعة الاستخدام، وباعتبارها أيضًا تخضع لعملية التحديث تبعًا لمجموعات الرموز التعبيرية الجديدة.

وعلى هذا الأساس يتضح دور لغة "الايموجي" وأهميتها من خلال وظيفتها الاتصالية وخصوصيتها داخل الفضاءات الاتصالية الجديدة وخصوصًا شبكات التواصل الاجتماعي بالنسبة للمنصات الالكترونية من خلال غرف الدردشة وخانات التعليقات والمشاركات وغيرها، بحيث أصبح انتاج هذه اللغة أو الرموز التعبيرية يتطلب مؤسسات ذات صلة بهذا الشأن أو بتكنولوجيا الاعلام والاتصال عمومًا، بل وأكثر من هذا أصبحت هذه اللغة تتماشى وخصوصية المستخدمين حسب طبيعتهم اللغوية والاجتماعية والثقافية وحتّى الجغرافية، ممّا جعلها تأخذ صفة الاستمرار والتحديث وغيرها من الصفات التي تتلاءم وسياق تلك الفضاءات.

2/ "الايموجي" كلغة أو مكمّل لغوي:

تختلف الرؤى حول الرموز التعبيرية " الايموجي" باعتبارها لغة قائمة بذاتها لها خصائصها وأدواتها، أو مكمّلاً لغويًا بالنسبة للغة الأصلية المتداولة، خاصة وأنّها عبارة عن رموز تعبيرية ذات دلالات ايمائية مختلفة تعبّر بدورها عن معنًا معيّنًا، يعكس حالة نفسية أو اجتماعية أو ثقافية وغيرها، بالإضافة إلى مجموع الصور والرسومات التي لها دلالات مباشرة حول الشيء المقصود. في حين أنّ هذه الاختلافات تنطلق في عمومها من أربعة مبادئ أساسية، يظهر الأول في شروط تكوين اللغة(القواعد، النحو، الصرف،

الاشتقاق،...الخ)، ويظهر المبدأ الثاني في استحال تعويض اللغة عامة بأشكال ورموز ورسومات باعتبارها تنقل لنا جزءاً من اللغة، ويظهر المبدأ الثالث في خصوصية الفضاء الاتصالي اللغوي الجديد، أمّا المبدأ الرابع فيظهر في العامل الربحي التجاري المتعلق بالخصوصية التقنية وأدواتها من خلال استحداث لغوي تقني* يتعامل مع اللغة القائمة، ويضيف لها قيمًا لغوية بفضل مجموعة من الرموز التعبيرية، التي يتم انتاجها أو إعادة انتاجها تبعًا لخصوصية المستخدمين وممارساتهم اللغوية السائدة.

ولعلّ في هذا الإطار تطرح بعض الاشكالات العالقة التي لها صلة بهذه الرؤى، وخاصة ما تعلق باللغة العربية مثلاً وعلاقتها بالتطوّر التكنولوجي الحاصل في مجال اللغويات داخل الفضاء الرقمي، وذلك من خلال مسألة هامة تظهر في مدى صلاحية اللغة للتطوّر التكنولوجي وللحضارة المعاصرة[16]. بحيث هناك الكثير من الاتجاهات البحثية التي تجيب بدورها عن هذه المسألة، والتي عادة ما تنحصر بين الرؤى الثابتة والنافية لهذه الصلاحية، على غرار اتجاه بحثي آخر الذي يسلّم بصلاحية اللغة العربية ولكن بشرط قابلية استخدامها بما يتوافق وخصوصية الفضاء نفسه، مع تفتحها على اللغات الأخرى سواء أن كانت لغات مكيّفة أو أصلية أو رموز تعبيرية في شكل ايموجيات...الخ.

إذن فقابلية التعامل مع التقنية التي تكسب بذاتها لغة معيّنة والتفتح أمام تلك اللغات والرموز داخل فضاء الانترنت عمومًا، يجعلنا نعي أكثر حجم التداخل والتفاعل، ولعلّ رقي اللغة تاريخيًا لا يمنعها من التطوّر في ظلّ الحضارات الأخرى، كما أنّ اجتهادات اللغوية للاختراعات الغربية (التقنية) المتعدّدة من خلال عملية التعريب والترجمة وغيرها، لا يمكن فصلها كعامل أساسي لتبرير الصلاحية، وإن كانت ضئيلة بالمقارنة مع التطوّرّ الهائل للتقنية، هذا وبالإضافة إلى مدى علاقة بيئة الانتاج اللغوي بالبيئة الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية وغيرها. ولعلّ هذا ما يمكن اسقاطه على العالم العربي الذي لا يمكنه استحداث لغات أو رموز ما لم ينتج سلعة، أو يصنع تقنية، أو يملك فضاءً.

فاللغة بهذا الدور *"تعد مصدراً للقيمة ومتّى انحصرت سلطة اللغة على المتكلّم أو تمّ إفراغها من قيمتها داخل المجتمع يحصل عنه ما يمكن تسميته "بالاتصال الاعتباطي". ولعلّ تلك المعطيات هي التي تفسر لنا التداخل اللغوي وما يترتب عليه من "اخلال لغوي" في العلاقة مع قواعد النحو بنية اللغة القيمية"* [17].

وفي حديثنا عن أساسيات اللغة يمكننا الإشارة إلى مستويات اللغة نفسها التي تخضع لمعايير إصطفائية قسّمها "برنار بوتييه" إلى[18]:

1- المعيار الاجتماعي: (مستويات اللغة تكون حسب الفئات والطبقات الاجتماعية).

2- المعيار الصوتي والصرفي والنحوي: (حيث نميّز به بين اللغة الادبية والحيادية الموضوعية، والمحكية الشائعة والميتذلة).

3- المعيار المفرداتي: (والذي من خلاله نعرف مجال اللغة، كاللغة التقنية والمهنية...الخ).

4- المعيار اللغوي العرفي: (ويظهر في اللغة الاقليمية واللهجات المحلية والعامية...الخ).

بحيث *"أنّ تراجع اللغة في أي مستوى من المستويات كغارس ومحرك للقيمة يجعلها مجرد وسيلة كلام فينكمش المتكلم من شح ما يتفوه به، ويصاب المتلقي بخيبة الأمل من ضحالة ما يتعرض له من طرف وسائل الاتصال الجديدة، فاللغة بقيمتها الممثلة لثقافة أو حضارة متميّزة، ومتى تراجعت أو تلاشت القيمة، لم تعد اللغة أداة ثقافة أو حضارة، وإنَما أصوات لتحقيق بعض المنافع والمصالح الخاصة التي لا تخدم الحضارة والثقافة والمجتمع"*[19]. ولعلّ هذا الربط بين اللغة والقيمة هنا هو الذي يحدّد ارتقاء اللغة الذي يساهم بارتقاء المجتمع حضاريًا وثقافيًا، وذلك من خلال التوقف على إدراك قيمتها علميًا وممارستها في فعل الكلام عمليًا، أمّا إدراكها عاطفيًا يقلل من ممارستها فعليًا، وذلك ما يدخل إفساداً لغويًا من نوع آخر إلى اللغة.

من هنا وبالرغم من النجاح الذي حقّقته لغة الرموز التعبيرية "الايموجي" في جميع أنحاء العالم، إلاّ أنّها ليست كافية لتشكّل لغة، حسب "Gretchen McCulloch"[20]، وذلك لاعتبار أنّ هذه الرموز تبدو مثل الكتابة الهيروغليفية التي تتألف من الرموز الرسومات وغيرها، في حين تعد الكتابة الهيروغليفية متقدّمة جداً، بحيث لا يمكن حصرها في كونها رسومات صغيرة، بل أيضًا في كونها تحتوي على عنصر التجريد، الذي يعتبر بدوره عنصراً مهمًا وأساسيًا في اللغة. ويضيف"McCulloch " في هذا الإطار أنّه لا يكفي في جعل "الايموجي" كلمة، ناهيك في كونها لغة عالمية، وذلك "إمّا أنّها تمثّل أشياء ملموسة، وأنّها عالمية، لكنّها ليست لغة ...، أو أنّها يمكن أن تعبّر عن التجريد، ولكنها ليست للجميع، ولا للتحيّز الثقافي الذي يعتبر أساس وسيلة لتدوين العواطف، ويشير "McCulloch" قائلاً أنّها ليست لغة، ولكن مجرد مكمّل للغة (Un complément au langage).

في حين لا يعتقد "Kurita"[21] في أنّ استخدام "الإيموجي" يعد مؤشراً على تناقص قدرة الناس على التواصل بواسطة الكلمات أو نقص المفردات لديهم. كما لا يعتقد أيضًا أنّ "الإيموجي" ستتطوّر كثيراً على المستوى التقني، في حين بعض التطوّرات الحاصلة في هذا الشأن لها علاقة بتلبية احتياجات التعبير المعقّد عن المشاعر بالنسبة للمستخدمين. حيث يشار في هذا الإطار إلى أنّه بموجب استبيانات عديدة، فإنّ الشريحة العمرية بين (18 و 25 سنة) تجد من الأسهل عليها التعبير عن مشاعرها بواسطة "الإيموجي"، الذي يعتبر بشكل من الأشكال مكملاً للكتابة بالحروف.

وفي حديثنا عن تطوّر لغة الايموجي صدرت تعليمات تقنية لاتجاهات الرموز التعبيرية أو ما يعرف بـ(Emojineering)[22]، وذلك في أكتوبر من سنة 2011، وذلك للإشارة بأنّ اللغة الرقمية أصبحت تتطوّر وبشكل مستمر، بحيث مثّلت ما يقارب من نصف التسميات التوضيحية والتعليقات على موقع (Instagram) بتحويل الأحرف إلى رموز تعبيرية. وأضاف الموقع أيضًا دعم لشخصيات رموز تعبيرية "كالهاشتك" (#)، وذلك من أجل إتاحة المستخدمين بوضع علامة لمحتوياتهم المفضّلة.

هذا وبالإضافة إلى عمل شركة "اتحاد اليونيكود"، من خلال ما حقّقته من شهرة عالمية بفضل قدرتها على خلق "إيموجيات جديدة"، والتي تختص بدورها في توحيد طريقة تمثيل أنظمة الكمبيوتر لعلامات ترقيم النصوص، وهذا ما يجعل "الايموجي" لغة رقمية لها صفة التطوّر، بحيث أصبح ما يقارب نصف النصوص المتبادلة في شبكات التواصل الاجتماعية تضم رموزاً تعبيرية. بل خصّصت لذلك قواعد بيانية[23] تحصي يوميًا وبشكل لحظي وآني مستمر استخدام هذه الرموز في شبكات التواصل الاجتماعي.

ويقرّ ""مارك دافيز" (Mark Davis) أحد مؤسسي ورئيس "اتحاد اليونيكود" بأنّه من الممكن أن تتطوّر "الإيموجيات" يومًا ما نحو شيء آخر، قائلاً في هذا الشأن *"ليست "الإيموجيات" لغة، ولكن يمكن أن نتصوّر أنّها قد تتحوّل إلى لغة، كما كان الحال مع اللغة الصينية. بحيث قد تكتسب الصور معنى معينًا في ثقافة معيّنة. ويضيف" تايلر شنوبيلين" المتخصص في اللغويات وتحديداً "الإيموجي" في هذا الإطار قائلاً: "إن لم تكن الرموز لغة من الناحية الفنيّة، إلاّ أنّها تمثّل لغة مكتوبة تعادل لغة الجسد"*[24].

حيث تصف "تينا غانستر" (Tina Ganster) المتخصّصة في علم النفس الاجتماعي "الإيموجي" بـ "طريقة مبدعة للتعامل"، مؤكّدة في ذلك أنّها تشكّل بديلاً عن التعابير غير

اللفظية في الحياة الواقعية، كلغة الوجه والجسد ونبرة الصوت غير المتوافرة في النصوص المكتوبة"[25].

من هنا نجد بأنّ إشكالية اعتبار "الايموجي" كلغة أو مجرد مكمّل لها لا يزال يطرح نفسه في البحوث والدراسات التي تهتم بهذا المجال، خاصة وأنّ ما قد يثير الكثير من الجدل هو الاعتبار الأول (الايموجي كلغة) الذي يتلقى اعتراضًا بحثيًا كاملاً، ولعلّ النقاش في هذا الإطار يجعل الكثير من المدافعين يتشبثون بمبدأ أولوية اللغة التي تشكّل جزءاً من الهوية، وفي علاقتها بالأجزاء والفروع التعبيرية الأخرى التي تساعد على التواصل ضمن الشبكات الاجتماعية، في حين يرى البعض الآخر بإمكانية تحوّل "الايموجي" إلى لغة نظراً لما تحدثه من تأثير من جهة، ومدى استخدامها من جهة أخرى، بالإضافة إلى مَؤسسة هذه اللغة وتطويرها بما يخدم أولويات معيّنة تشترك فيها المصلحة الخاصة والعامة، ولعلّ ما يشير إليه التقرير الذي قامت به (Swiftkey) "أنّ ما يعادل 70% من رموز تعبيرية تمثل المشاعر الإيجابية، و15% من المشاعر السلبية، والباقي قيد النظر وبشكل محايدة"[26]. بحيث تظهر هنا طبيعة "الايموجي" التي لها خصوصيات عاطفية معيّنة، وهذا ما يعكس الجانب النفسي في طبيعة هذه الرموز التعبيرية "الايموجي" الذي يشكّل بدوره عاملاً أساسيًا في عملية الاستخدام والتأثير.

3/تأثيرات "الايموجي" كلغة موازية:

تنطلق قراءتنا النقدية من رؤية وصفية لأثر التقنية على ممارسة اللغة وتداولها داخل الفضاءات الاتصالية الجديدة، وخاصة الشبكات الاجتماعية التي باتت اللغة فيها مهدّدة تهديداً واضحًا عبر تلك الاستخدامات المختلفة، فتارة بقلب اللغة ذاتها (كتابة اللغة العربية بأحرف لاتينية مثلاً)، أو ما يطلق عليه عند البعض بـ"العربتيني"[27]، وتارة بازدواجية اللغة (المزج بين لغتين أو أكثر، أو ما يطلق عليه أيضًا بـ"العربيزي"[28] تحديداً في المزج بين اللغة العربية واللغة الانجليزية، أو بين لغة الأحرف ولغة الأرقام مثلاً)، وتارة أخرى باستخدام الرموز التعبيرية بدل اللغة أصلاً. ولعلّ مجال التوصيف هنا من خلال عملية تهجين اللغة يبدأ بالاهتمام البارز للقيمة الفنيّة لهذه الرموز، الذي تولّد عن مدى تكثيفها واستخدامها للتخلّص من تراكمات الحروف وعناء الكتابة، وذلك استجابة لمتطلبات الاندماج في الفضاءات الرقمية وخاصة الشبكات الاجتماعية. حيث أضحت المشاعر النفسية والاجتماعية وحتّى البيولوجية وغيرها من المواقف والتعبيرات

والعواطف مختزلة بعدد من هذه الرموز، أو منوطة بها لكونها تتيح نقل هذه المشاعر بطريقة سهلة وبسيطة، وبأكثر حيوية، بل إنّ ثمة مجالاً لتكوين منظومة تعبيرية متكاملة تحل محل الكتابة من خلال وضع هذه الرموز بنسق تجاوري وبمعاني مختلفة.
أمّا عن التحوّلات الثقافية الحاصلة في العالم العربي، وخصوصًا مجال استخدام اللغة في شبكات التواصل الاجتماعي يعد من الاستخدمات الأكثر بروزًا التي تطرح نفس الاشكال بالنسبة لعملية التهديد اللغوي (اللغة العربية)، بحيث هناك[29] من يلاحظ أنّ هذه الأخيرة غالباً ما تبقى متأخرة عن التنبه إلى بعض المستجدات الخاصة بتشكيلات اللغة بناء على معطيات العولمة خاصة ما تعلق بالتقنيات الرقمية الجديدة. وهذا ما يتطلب تحديث اللغة بما يتماشى وتلك المعطيات. ولعلّ هذا التطوّر التقني نفسه ساهم في بروز لغة الرموز بوصفها لغة جديدة. وعلى هذا الأساس فإنّ العالم الجديد بات يميل إلى مفاهيم المنجز للاستعمال من خلال وظائف الشركات الخاصة بانتاج هذه الرموز واحصائها، ولعلّ هذا ما يتيح فرصة لقابلية طرح اللغة وعدم الاحتفاظ بها. ومن هنا يبدأ تشكّل النسق الثقافي الجديد برموز جاهزة في عالم منفعي يخضع لشركات انتاجها.
ولعلّ ما يمكننا الاشارة إليه في هذا السياق هو ليونة الاتصال في هذه الفضاءات، وذلك تبعًا للتغيّرات الحاصلة بشأن التقنية، بحيث هناك الكثير من المحاولات المنجزة في هذا المجال بالنسبة للبلدان المتقدّمة، ولعلّ دور التقنية هنا لا يمكن حصره إيجابًا أو سلبًا، وهذا ما يجعلنا نعي أكثر ترشيد استخداماتنا لها، خاصة وأنّها تمارس في بعض الأحيان ما يطلق عليه بـ"الايديولوجيا الناعمة"[30] انطلاقًا من مبدأ التكيّف، ونقصد هنا علاقة المضمون بوعائه، والتي كثيراً ما تظهر في المجتمعات النامية أو بالأحرى المجتمعات العربية التي تستخدم التقنيات بموجب الإيديولوجيا المتبناة.
وعلى هذا الأساس لابّد من الإشارة ومن زاوية أنتروبولوجية بالتحديد في إشكالية مواجهة تكييف الأشكال اللغوية في المجتمعات غير الصناعية مقارنة بالمجتمعات الصناعية؛ وذلك بناءً على دورالتقنية التي تخضع لشروط انتاج ثقافتها وبيئتها الأصلية. بحيث يتضح ذلك في *عملية "تكييف هذه الأشكال ضمن سياق تفاعل متغيّرات مختلفة داخل بنية المجتمع. في حالة المجتمعات غير الصناعية برزت محاولات تكييف لأشكال تقنية جديدة وافدة، -من خارج التفاعل الداخلي للبنية الاجتماعية-، ويظهر هذا المميّز*

الأهم من بين هذين النموذجين من المجتمعات، كما تعتبر البيئة الاجتماعية مؤشراً مهمًا باتجاه قياس دور الأشكال التقنية الجديدة في إحداث التغيير الاجتماعي. وبالتالي فإنّ استخدام التقنيات في ممارساتهم اللغوية ضمن البيئة الاجتماعية السائدة في المجتمعات العربية سيقود استجابات مختلفة من قبل المتلقين، مقارنة باستجاباتهم حيال ممارساتهم اللغوية –غير التقنية"[31].

ومع ظهور وسائل الاتصال الجديدة المختلفة أصبح كما يشير البعض على أنّه لا يمكن تطويعها لخدمة اللغة خصوصًا العربية التي تعتبر ليس وليدة البيئة التي أُنتجت فيها تلك الوسائل، كما لا يمكن أن تؤدي غير الوظيفة المنوطة بها التي وجدت من أجلها في مجتمعها الرأسمالي، فإنّ الانتاج اللغوي (الرموز التعبيرية أساسًا) لا يمكن أن يتحمّل تكاليفه في المجتمع العربي إلاّ إذا تحوّل إلى مجتمع صناعي إعلاني بالدرجة الأولى. ولعلّ هذا الطرح يتعلق في جزء منه بمبدأ العقلانية الذي يتضح جليًا من خلال ما قاله "يورغن هابرماس" (Jürgen Habermas) في حديثه عن العلم والتقنية كأيديولوجية[32] من جهة، أو من خلال مبدأ المصلحة العامة بواسطة النقاش والحوار المعقلن الذي يؤسس في الأخير هذا المبدأ، هذا وبالإضافة إلى ما تحدّث عنه "يحي اليحياوي" في حديثه عن التكنولوجية كأيديولوجية[32] التي أصبحت تؤطر كل المضامين من خلال خضوعها مبدئيًا لطبيعة التقنية.

حيث يقول "عزي عبد الرحمن"[34] في هذ الصدد أن الكفّة في الاعلام المعاصر مالت إلى فعل البصر على حساب فعل السمع، باعتباره الأصل في ميلاد المعنى، وأنّ المجتمع المعاصر يعيش حضارة الصورة التي طغت في فضاء الانترنت والحياة العامة مثل الأزياء والأثاث والديكور والرسومات والمعارض والرموز غيرها، وهذا العامل بحدّ ذاته أضعف العديد من الفضاءات الثقافية والقيمية المرتبطة بما هو رمزي أو مجرد في المجتمع. ولعلّ رموز "الايموجي" ترتبط بالصورة أكثر منها بالسمع ممّا يجعلها تصنّف ضمن هذا الطرح فيما تعلّق بقيمة اللغة أساسًا.

كما أنّ نظام الرموز الإتصالية اللغوية لها دوران أساسيان متضادان بناءً على ماهية هذه الوسائل ووظائفها وآثارها، يتضح الدور الأول *"في ربط تطوّر الوعي البشري بتنمية عقل الإنسان التي ساهمت فيها قدراته الفريدة اللغوية والرمزية، واستخدامه للأدوات، وقدرته*

على تخزين المعلومات بتسلسل تعاقبي، وأنّه لم ينتج عن ذلك خلق الحضارة فقط بل التاريخ أيضًا..." [35].

ومن هنا أصبحت التقنية لها تأثيراتها الخاصة، وذلك من خلال وظيفة أدواتها وخصوصية أدائها، ولعّل هذا ما ينطبق على الاستخدام اللغوي التقني الذي بدأت ملامحه تتغيّر بالتغيّرات الحاصلة بهذا الاستخدام من جهة، وبالتطوّر التقني في مجال اللغة الرقمية من جهة أخرى، وذلك من خلال تطوّر الأسماء إلى رموز ونقل المجتمعات إلى أنساق رمزية تسيطر على أطر تفكيره، وتمنع العقل من التعامل المباشر مع الأشياء بسبب تحوّلها النقسي، وهذا ما أشار إليه "ماكس فيبر" (Marx Fibre) في *"أنّ الإنسان ينتج رموزاً ويتشبث بها... ليشتدّ عود خطاب الهوية في مرحلة لاحقة ويطرح نفسه بوصفه خصوصية، على المجتمع في صيرورته أن يحافظ عليها، وعلى الآخر ألاّ يهدّدها أو يعمل على اختراقها، فتصبح الهوية بذلك بنية مصمتة غير قادرة على التواصل والمثاقفة، على اعتبار أنّ الآخر دوماً راغب في محو ثقافتها، وجادّ في العمل على تغيير حضارتها ومعالم وجودها". بل إنّ تلك الرموز أضحت عبارة عن متخيّلات (imaginaire) لغوية رمزية منتجة اجتماعيًا لنعيش بها، تبنى من خلالها رموزها وصورها عن نفسها وعن الأشياء والعالم، وبواسطتها تُحدّد أنظمة عيشها الجماعي ومعاييرها الخاصة"* [36].

إذن فالعملية معقّدة بكثير ممّا نظن، بحيث قد لا يمكن تحديد هويتنا مستقبلاً بدون الحفاظ على اللغة التي تعد جزءاً أساسيًا منها، وبالتالي قد نعيش ما يمكن تسميته اغتراب لغوي داخل فضاء لغوي رقمي يتشكّل من عدد لا يحصى من الرموز والأشكال التعبيرية البديلة، وعليه تبقى مسألة الكتابة مهدّدة تهديداً يجعلنا لا نمرّر رسائلنا إلاّ وفق حتمية تلك الرموز والأشكال التعبيرية التي لا تعبّر حقًا ما بداخلنا أو عن شيء يمكن وصفه. في حين قد يتسأل سائل حول أنّ اللغة قاصرة أمام الفكر، ولكن قصورها لا يمكن تعويضه بتلك الرموز أو الأشكال، التي قد لا تتعدّى في كونها مكمّلاً لغويًا. كما أنّ هناك من يشير في تعبير خاص عن هذا النوع من التهديد، حيث يقول:*"إنّ كتابة النصوص مهدّدة في كّل مرة بالموت في ثنايا نص الكتب/الأرشيف، ولهذا لا تكفي الكتابة لوحدها في الحفاظ على العهد وإنقاذ الذاكرة الجامعية من الاندثار. لهذا تلجأ الكتب المقّدسة إلى القراءة والتلقن والترتيل كوسائل لتثبيت النص مّرة أخرى في الذاكرة. هكذا يتكلّس الفكر مرّة أخرى في بقايا جمل وآيات ووحدات لغوية. يموت*

سؤال الفكر على مداخن الذّاكرة لينتصر هدير الصوت الحي، الكلام الحامل للموتى في ضمير الأحياء" [37].

ولعلّ ما أشار "نسيم الحوري" في مؤلّفه "الإعلام العربي وانهيار السلطات اللغوية"[38]، في كيف تحوّل الصراع القديم بين الفصحى والعامية إلى الصراع بين اللغة الصحفية ومحكيات العامة من الناس ولهجاتهم، وقد تقلّص استخدام اللغة العربية الفصحى بشكل كبير من البرامج والأخبار والإعلانات حتّى في وسائل الإعلام الرسمية وذلك لمصلحة المحكيات، حيث باتت اللغة العربية وسلطاتها التقليدية التي حمتها طيلة العصور مثل السياسة والدين والمؤسسات التربوية في انهيار مثلها.

بل تعدّى هذا النوع من الصراع داخل اللغة ذاتها، إلى صراع خارجي مع تلك الرموز التعبيرية الجديدة "الايموجي" التي باتت تهدّد هوية اللغة ليس العربية فقط، وإنّما جميع اللغات العالمية الأصلية من خلال سلطة التقنية داخل فضاءات الاتصال الجديدة عمومًا وشبكات التواصل الاجتماعية خصوصًا.

خاتمة:

قد يرقى الفضول أحيانًا إلى الممارسة التي تصبح استخدامًا يؤثّر على جزءاً من هويتنا اللغوية داخل الفضاءات الاتصالية الجديدة وخصوصًا شبكات التواصل الاجتماعية التي أصبحت أكثر المواقع استخدامًا، ولعلّ القابلية في التعامل مع دخيل لغوي ونقصد هنا تلك الرموز التعبيرية التي تدعى بـ"الايموجي" بدون الحاجة إلى ذلك، أو باستخدام بديل ينفي لغتنا الحقّة، قد يشكّل تهديداً لغويًا، بحيث أنّ القصد من الاستخدام لا يخرج عن إطار تدعيم القول أو إثراءه بما يتناسب وتلك الرموز، ولعّل هذا ما يفسّر الاتجاه الذي ينظر إلى هذه الرموز كمكمّل لغوي؛ وليس على حساب اللغة ذاتها. ممّا ينعكس على تعطيل العقل باعتباره المصدر الأساسي في إنتاج اللغة، واختصار الممارسات اللغوية في شكل رموز تعبيرية التي قد لا تفي بالغرض، حينها يضيق مجال التواصل وتبدأ أزمة هوية اللغة ترسم طريقها، خاصة وأنّها تعكس حالات نفسية واجتماعية وثقافية معيّنة، بل تعد اللغة أساس أي حضارة قائمة. أمّا عن كونها لغة رقمية (الرمز= رقم) التي أصبحت أكثر تداولاً في الفضاءات الرقمية باعتبارها تتناسب وسياق هذه الفضاءات، بل خصّصت شركات انتاج بهذا الشأن، ولعلّ تداخل العوالم هنا يخلق

تنافسًا أو بالأحرى صراعًا لغويًا بين عالم لغتنا الممارسة وعالم تلك الرموز التعبيرية المستخدمة عبر شبكات التواصل الاجتماعية، وبالتالي هذا الصراع يتطلب جهداً إضافيًا في محاولة الغلبة التي تتجسّد في حجم استخداماتنا لهذه الرموز التعبيرية في مقارنتها مع حجم استخدامنا للغة كتابةً ونطقًا، كما أنّ العجز عادة في صياغة جملة أو فقرة في نقل حالة معيّنة لصديق مثلاً يحيلنا مباشرة وبسرعة فائقة، بل وبشكل متاح على غرفة الدردشة الخاصة، إلى استخدام تلك الرموز.

من هنا يظّل إنجاز الرموز التعبيرية "الايموجي"، وبشكل مستمر، وبصفة متجدّدة (خلق رموز إضافية)، مطلبًا أساسيًا يتناسب وطبيعة وخصوصية الفضاءات الرقمية من جهة، وكذا طبيعة وخصوصية المستخدمين من جهة أخرى، وهذا ما يجعلها لغة حيّة لا تموت إلاّ بموت عناصر وجودها، بل إنّ مصدر بقاءها تلك الشركات التي تعمل على انتاجها وتطويرها تقنيًا، وكذا حماية خصوصيتها التي قد تتعرض لعدّة انتهاكات تمس تصنيفًا أو شيفرة أو رقمًا يمثّل بدوره رمزاً معيّنًا.

انطلاقا من هذه الاتجاهات الواردة التي تنحصر بين اتجاه متفائل تختصر رؤيته في قابلية تداول استخدام رموز الايموجي واعتبارها كمكمّل لغوي لا يؤدي بالضرورة إلى تهديد اللغة الأم، بل هي ممارسات لغوية تخضع لنظام معيّن وتحكمها طبيعة تلك الفضاء الرقمية، واتجاه متشائم يضاعف من خطورة استخدام هذه الرموز وتداولها بشكل يحل محل اللغة الأم، بل وينافسها في الممارسة الفعلية التي تنقل قيمًا معيّنة تخص حدود المعنى اللغوي وكيفية توظيفها، بحيث أنّ الأثر يختلف بين الممارستين.

ولعلّ تفسير الاتجاه الثاني هنا ينطلق من مبدأين أساسيين: مبدأ يدافع عن هوية اللغة الأم لأي مجتمع من المجتمعات، ويحاول حفظها من التهديد والزوال والاندثار، ومبدأ يؤسس توجهه من فكرة نقدية تتعلق بدور التقنية التي تنقل ايديولوجية ثقافة وبيئتها الأصلية، حتّى ولو استخدمت في سياقات اجتماعية أخرى، وهذا ما ينطبق على استخدام اللغة في فضاءات تقنية خالصة من جهة (أي الاستخدام التقني للغة)، والانتاج التقني للغة من خلال انتاج هذه الرموز وتطويرها.

وعلى هذا الأساس وبناءً على هذه المعطيات يمكننا أن نعي جيّداً أولوية تعاملنا مع وسائل الاتصال الجديدة، وبالأحرى استخداماتنا اللغوية عبر شبكات التواصل الاجتماعية، وبالأخص تلك الرموز التعبيرية "الايموجي"، بحيث لا يمكن نفي دورها

الايجابي كمكمّل للغة، من خلال حاجتنا إليها في بعض الأحيان خاصة أنّها ذات تأثير نفسي خاص يتماشى وطبيعة الاتصال داخل هذه الفضاءات. ولكن بمستوى يجعلنا لا نهدّد لغتنا بالاستخدام المفرط، وذلك بتكييف حالتنا النفسية والاجتماعية برموز لغوية، أو تقعيد اللغة ومحاولة اختصارها، ممّا يقلل من ممارستها الفعلية، بل يتعدى ذلك بعدم تشغيل الفكر من خلال الرصيد اللغوي، مقابل جاهزية الرموز التي لا تحمل أكثر من معنى في الكثير من الأحيان. ومن هنا يتأسس اتجاه ثالث ينطلق من رؤية ترشيدية للاستخدام وفق لحالات الاتمام أو التكملة، بالاضافة إلى تطوير لغتنا وتحديثها بما يتلائم ومعطيات هذه الفضاءات، وذلك لاثراء اللغة ذاتها من دون أي تهديد في مكوناتها.

قائمة الهوامش:

1- إدوارد، تي هول، **اللَغة الصامتة**، ترجمة لميس فؤاد اليحيى، الأهلية للنشر والتوزيع، عمَان، ط1، 2007، ص147.

2- نقلاً عن: عز الدين، صحراوي، **اللغة العربية في الجزائر: التاريخ والهوية**، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، العدد الخامس، جامعة بسكرة، 2009م، ص4.

3-**المرجع نفسه**، ص4-5- 4.

4-نقلاً عن: عبد العزيز، شرف، **المدخل إلى علم الإعلام اللغوي**، مكتبة مصدر لسان العرب، ص18.، أنظر:

http://lisaanularab.blogspot.com/2012/03/blog-post_3627.html, (consulté le 10/05/2017 à 14 :30).

5-https://www.theguardian.com/artanddesign/jonathanjonesblog/2015/may/27/emoji-language-dragging-us-back-to-the-dark-ages-yellow-smiley-face, (publié le 27/05/2015, consulté le 28/02/2017).

6- http://worldemojiday.com/ , (consulté le 25/06/2017 à18 :30)

7- Jeff Blagdon, The Verge, "***How emoji conquered the world*** ", https://www.theverge.com/2013/3/4/3966140/how-emoji-conquered-the-world, (publié le 04/03/2013, consulté le 20/05/2017 à 15:00).

8- اتحاد اليونيكود هو منظمة غير ربحية تم تأسيسها لتطوير وتوسيع وتعزيز استخدام معيار Unicode (توحيد الشيفرات) ومعايير العولمة ذات الصلة التي تحدد تمثيل النص في منتجات البرمجيات الحديثة وغيرها من المعايير، بحيث توفر هذه المؤسسة أرقاما خاصة للحروف المستخدمة،وذلك بغض النظر عن النظام الأساسي أو الجهاز أو التطبيق أو اللغة. وقد تم اعتماده من قبل جميع مزودي البرمجيات

الحديثة ويسمح الآن بنقل البيانات عبر العديد من المنصات والأجهزة والتطبيقات المختلفة بدون أي طر محتمل، كما يشكل دعم المؤسسة الأساس لتمثيل اللغات والرموز في جميع أنظمة التشغيل الرئيسية ومحركات البحث والمتصفحات وأجهزة الكمبيوتر المحمولة والهواتف الذكية - بالإضافة إلى الإنترنت وشبكة الويب العالمية (URL، HTML، XML، CSS، JSON،... إلخ). أنظر:

http://www.unicode.org/standard/WhatIsUnicode.html , (consulté le 25/09/2017 à 20:30).

9- http://blog.unicode.org/2014/06/announcing-unicode-standard-version-70.html, (consulté le 23/07/2018 à 21 :00)

10- **SwiftKey Emoji Report,** April 2015, https://fr.scribd.com/doc/262594751/SwiftKey-Emoji-Report#, (consulté le 18/06/2017 à 16 :20).

11- http://www.konbini.com/fr/tendances-2/etude-chaque-pays-son-emoji, (consulté le 15/08/2017 à 16 :20).

12- https://c-marketing.eu/emoji-le-nouveau-langage-des-emotions/, (consulté le 05/06/2016 à 21 :15).

13-https://www.lesinrocks.com/2014/08/21/medias/les-emoji-en-train-creer-nouveau-langage-11520266/, (consulté le 10/05/2017 à 14 :00).

14- Béjot, Virginie, **Qu'est-ce que l'emoji veut « dire » ? Des imaginaires à la boîte noire : analyse d'un objet trivial sous tensions**, Mémoire de Master professionnel, Spécialité : Médias et communication, 2015, École des hautes études en sciences de l'information et de la communication - Université Paris-Sorbonne, pp19-23.

15- http://www.unicode.org/emoji/charts/full-emoji-list.html, (consulté le 16/07/2017 à 18 :15).

*- إنّ استخدامنا لكلمة "لغوي تقني" في هذا الإطار لا تخرج في كونها لغة تمارس في قالب تقني أو ما يمكن تسميته باللغة الرقمية أي تداول اللغة في الفضاءات الاتصالية الجديدة (الرقمية)، ولعلّ هناك فرق بين استخدامنا لهذه الكلمة وبين ما يصطلح باللغة التقنية التي تخص بمجال أو تخصص علمي معيّن –أي الكلمات التقنية-.

16- أنظر: جابر، قميحة، **أثر وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرعية في اللغة العربية،** إصدارات نادي المدينة المنورة الأدبي، المدينة المنورة، ط1، 1997م/1418هـ، ص55.

17-أنظر: عبد الرحمن، عزي، **الإعلام و تفكك البنيات القيمية في المنطقة العربية، قراءة معرفية في الرواسب الثقافية،** الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2009م، ص75.

18-نقلاً عن: محمود خليل، محمد منصور هيبه، **إنتاج اللغة الإعلامية في النصوص الإعلامية،** عالم الكتب، القاهرة، 2002م، ص19.

19- نسيم، الخوري، **الإعلام العربي وانهيار السلطات اللغوية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م، ص9-10.

20- Tual, Morgane , **Les « emoji » constituent-ils un langage à part entière ?**, Le Monde.fr 15.03.2017 à 15h35, http://www.lemonde.fr/pixels/article/2016/03/15/les-emoji-constituent-ils-un-langage-a-part entiere_4883318_4408996.html, (consulté le 15/05/2017 à 16 :30).

21- https://c-marketing.eu/emoji-le-nouveau-langage-des-emotions/, (consulté le 05/06/2016 à 19 :20).

22- **Instagram Engineering**, Emojineering Part 1: Machine Learning for Emoji Trends, 30/04/2015.
https://engineering.instagram.com/emojineering-part-1-machine-learning-for-emoji-trendsmachine-learning-for-emoji-trends-7f5f9cb979ad#.vmwypzfru , (consulté le 12/07/2016 à 15 :20).

23- http://www.emojitracker.com/, (consulté le 15/07/2018 à 18 :30)

24-صحيفة العرب، **الانسان أرتد إلى عهده الأول...إنّه يتحدّث لغة الإيموجي**، العدد 10076، نشر بتاريخ 2015/10/24، ص18، أنظر الموقع الالكتروني: http://alarab.co.uk/?id=64669 ، (تمّ تصفح الموقع في: 2016/05/21 على الساعة: 20:30)

25- **المرجع نفسه**.

26-https://worldissmall.fr/2015/05/04/etude-swiftkey-lutilisation-des-emoji-selon-les-pays , (consulté le 10/08/2017 à 16 :00).

27- سعد، بن طفلة العجمي، **العربتيني: الكتابة العربية بالأحرف اللاتينية**، مباحث لغوي (1)، **لغة الشباب العربي في وسائل التواصل الحديثة**، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمات اللغة العربية، الرياض، ط1، 2014م/1435هـ، ص8.

28-**المرجع نفسه**، ص8

29- رامي، أبو شهاب، **هوية اللغة وأفق المستقبل الغامض: (الرموز التعبيرية "الإيموجي" أو رسوم الكهوف من جديد)**، صحيفة القدس العربي، 2016/11/10. أنظر: http://www.alquds.co.uk/?p=627415 .

30- محمد، أبو الرب، **دور الخطاب الدعوي التقني في بروز المجتمعات الشخصانية**، مجلة المستقبل العربي، العدد397، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مارس 2012م، ص ص 50-65.

31-**المرجع نفسه**، ص 52.

32- أنظر: يورغن، هابرماس، **العلم والتقنية كأيديولوجي**ا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003م.

33-أنظر: يحي، اليحياوي، **أوراق في التكنولوجيا والإعلام والديمقراطية**، دار الطليعة، بيروت، 2004م.

34- عزي، عبد الرحمن، **الحتمية القيمية و الاعلام المعاصر**، ورقة علمية مقدّمة في المؤتمر الدولي حول الاعلام المعاصر في الرؤية الحضارية، جامعة وهران/الجزائر، بتاريخ:1-2 جوان 2014، ص .04

35- نورة، قنيفة، **الاشكال الهوياتي اللغوياتي الجزائري...أو إشكالية أزمة الانتماء**، أنظر:

http://dspace.univsetif2.dz/xmlui/bitstream/handle/setif2/386/kenifa.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

36- **المرجع نفسه**.

37- إسماعيل، مهنانة، **العرب ومسألة الاختلاف: مآزق الهوية والأصل والنسيان**، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2014م، ص28.

38- نسيم، الخوري، **مرجع سابق**، ص13-14.

قائمة المراجع:

1- تي هول، إدوارد، **اللّغة الصامتة**، ترجمة لميس فؤاد اليحيى، الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، ط1، 2007.

2- صحراوي، عز الدين، **اللغة العربية في الجزائر: التاريخ والهوية**، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، العدد الخامس، جامعة بسكرة، 2009م.

3- شرف، عبد العزيز، **المدخل إلى علم الإعلام اللغوي**، مكتبة مصدر لسان العرب، أنظر:

http://lisaanularab.blogspot.com/2012/03/blog-post_3627.html

4-https://www.theguardian.com/artanddesign/jonathanjonesblog/2015/may/27/emoji-language-dragging-us-back-to-the-dark-ages-yellow-smiley-face.

5- http://worldemojiday.com/.

6- Jeff Blagdon, The Verge, "***How emoji conquered the world*** ", https://www.theverge.com/2013/3/4/3966140/how-emoji-conquered-the-world.

7- http://www.unicode.org/standard/WhatIsUnicode.html .

8- http://blog.unicode.org/2014/06/announcing-unicode-standard-version-70.html.

9- **SwiftKey Emoji Report,** April 2015, https://fr.scribd.com/doc/262594751/SwiftKey-Emoji-Report#.

10- http://www.konbini.com/fr/tendances-2/etude-chaque-pays-son-emoji.

11- https://c-marketing.eu/emoji-le-nouveau-langage-des-emotions/.

12-https://www.lesinrocks.com/2014/08/21/medias/les-emoji-en-train-creer-nouveau-langage-11520266/.

13- Béjot, Virginie, **Qu'est-ce que l'emoji veut « dire » ? Des imaginaires à la boîte noire : analyse d'un objet trivial sous tensions**, Mémoire de Master professionnel, Spécialité : Médias et communication, 2015, École des hautes études en sciences de l'information et de la communication - Université Paris-Sorbonne.

14- http://www.unicode.org/emoji/charts/full-emoji-list.html.

15- قميحة، جابر، **أثر وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرعية في اللغة العربية**، إصدارات نادي المدينة المنورة الأدبي، المدينة المنورة، ط1، 1997م/1418هـ.

16- عزي، عبد الرحمن، **الإعلام و تفكك البنيات القيمية في المنطقة العربية، قراءة معرفية في الرواسب الثقافية**، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2009م.

17- خليل محمود، هيبه محمد منصور، **إنتاج اللغة الإعلامية في النصوص الإعلامية**، عالم الكتب، القاهرة، 2002م.

18- الخوري، نسيم، **الإعلام العربي وانهيار السلطات اللغوية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م.

19- Morgane, Tual, **Les « emoji » constituent-ils un langage à part entière ?**, Le Monde.fr | 15.03.2016 à 15h35, http://www.lemonde.fr/pixels/article/2016/03/15/les-emoji-constituent-ils-un-langage-a-part entiere_4883318_4408996.html.

20- https://c-marketing.eu/emoji-le-nouveau-langage-des-emotions/ .

21- **Instagram Engineering,** Emojineering Part 1: Machine Learning for Emoji Trends, 30/04/2015.

https://engineering.instagram.com/emojineering-part-1-machine-learning-for-emoji-trendsmachine-learning-for-emoji-trends-7f5f9cb979ad#.vmwypzfru ,

22- http://www.emojitracker.com/.

23-صحيفة العرب، **الانسان أرتد إلى عهده الأول...إنّه يتحدّث لغة الإيموجي**، العدد 10076، نشر بتاريخ 2015/10/24.

أنظر الموقع الالكتروني: http://alarab.co.uk/?id=64669

24- https://worldissmall.fr/2015/05/04/etude-swiftkey-lutilisation-des-emoji-selon-les-pays/.

25-بن طفلة العجمي، سعد ، **العربتيني: الكتابة العربية بالأحرف اللاتينية**، مباحث لغوي (1)، **لغة الشباب العربي في وسائل التواصل الحديثة**، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمات اللغة العربية، الرياض، ط1، 2014م/1435هـ.

26-أبو شهاب، رامي، **هوية اللغة وأفق المستقبل الغامض: (الرموز التعبيرية "الإيموجي" أو رسوم الكهوف من جديد)**، صحيفة القدس العربي، 2016/11/10. أنظر: http://www.alquds.co.uk/?p=627415 .

27- أبو الرب، محمد، **دور الخطاب الدعوي التقني في بروز المجتمعات الشخصانية**، مجلة المستقبل العربي، العدد397، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مارس 2012م.

28- هابرماس، يورغن، **العلم والتقنية كأيديولوجيا**، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003م.

29- اليحياوي، يحي، **أوراق في التكنولوجيا والإعلام والديمقراطية**، دار الطليعة، بيروت، 2004م.

30- عزي، عبد الرحمن، **الحتمية القيمية و الاعلام المعاصر**، ورقة علمية مقدّمة في المؤتمر الدولي حول الاعلام المعاصر في الرؤية الحضارية، جامعة وهران/الجزائر، بتاريخ:1-2 جوان 2014م.

31- قنيفة، نورة، **الاشكال الهوياتي اللغوياتي الجزائري...أو إشكالية أزمة الانتماء**، أنظر: http://dspace.univsetif2.dz/xmlui/bitstream/handle/setif2/386/kenifa.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

32- مهنانة، إسماعيل، **العرب ومسألة الاختلاف: مآزق الهوية والأصل والنسيان**، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2014م.

فينومينولوجيا الكلام عند مرلو-بونتي

Phenomenology of speech accordin Merleau-Ponty

علام محمد*

كلية العلوم الإنسانية، جامعة تلمسان، الجزائر

****

تاريخ الإرسال:2019/01/21 تاريخ القبول:2019/01/30 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

ملخص:

لعلّ من أكثر المسائل إحراجا في الفلسفة الفينومينولوجية، هي محاولتها –قهرا- وصف بعض الظواهر، التي تخرج عن نطاق الرؤية والحدس والمباشرية. وكون اللغة هي إحدى هذه الظواهر، فقد اهتم بها الدرس الفينومينولوجي أكثر من غيرها، ليس فقط لكونها موضوع وصف، بل أكثر من ذلك كونها حاملة لمادة الوصف وموضوعه. ومرلو-بونتي هو أحد الفينومينولوجيين، الذين كان لهم تصور خاص عن ظاهرة اللغة، ناقض فيه كل السابقين من لسانيين وفينومينولوجيين. وتكمن الخصوصية عند مرلو-بونتي في اتخاذه الكلام، وليس اللغة موضوعا للدرس اللساني.

كلمات مفتاحية: مرلو-بونتي، فينومينولوجيا، لغة، كلام، لسانيات.

Abstract :*A mong the great dilemmas of phenomenological philosophy, is his -forced- attempt to describe some phenomena that go out of the field of vision, intuition and directivity. And since language is one of this phenomena, the phenomenological research, not only as an object of description, but more than that, it involves the description language and its object. Merleau-Ponty is one of the phenomenologists who has a proper vision about language, that come against all the other linguistics and phenomenologists visions. The originality of Merleau-Ponty apearing in considering speech, and not language as the object of the linguistic lesson*

Keywords:*Merleau-Ponty, phenomenology, language, speech, linguistics.*

*طالب دكتوراه، مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها كلية العلوم الإنسانية، جامعة تلمسان، الجزائر

- مقدمة:

قد يكون مفيدا التذكير بادئ الأمر بالمكانة المركزية، التي تكتسبها اللغة ليس فقط في المسائل النظرية المتعلقة بالثقافة، إنما في كونها قبل كلّ شيء حاملة لماهية الإنسان، كونه يُعرّف في بعض الفلسفات بالكائن الناطق أو الكائن الرامز (كاسيرير). فالوظيفة الأساسية التي تؤديها هذه الملكة المخصوصة بالإنسان هي كونها؛ ذاكرة تحمل تاريخه، ومدونة تعبّر عن خلجات بواطنه، ورابطا مباشرا بينه وبين عالمه. ولكن وعلى الرغم من كلّ هذه الفوائد الكثيرة، تبقى اللغة والكلام من أكبر الألغاز، التي يتعيّن على العلم والفلسفة كشف أغوارها وحلّ مشكلاتها. وربما تكون الفينومينولوجيا أكثر الفلسفات اهتماما باللغة، ليس فقط كونها وسيلة تحقّقها كعلم، ولكن وبدرجة أولى كونها تحدّيا يقف في وجه الوصف الفينومينولوجي، الذي يعدّ جوهر الفينومينولوجيا ومنهج تقوّمها.

ليس من العبث إذن التطرق إلى مسألة اللغة في فلسفة مرلو-بونتي، وذلك لأسباب عديدة نذكر أهمها. فكما هو معلوم أن الفينومينولوجيا كما صاغها إدموند هوسرل، تهدف بالدرجة الأولى إلى تجاوز العائق المنهجي، الذي يقف في وجه "العلوم الموضوعية، علوم الطبيعة وعلوم الروح، وكذلك العلوم الرياضية"،[1] التي يصفها بأنها معارف مفارقة للذات، وتستدعي منهجا مناسبا لتجاوز هذا العائق. وعلى إثر هذا الإشكال الأساسي خاض هوسرل مشروعه الفلسفي، الذي انتهى به كما نعلم إلى مشكلة الواحدية[2] Solipsisme، حين تبلغ الذات منتهى درجات العزل عبر الرد، وتتحوّل عبرها العلاقة بين الذات والعالم إلى مجرد أفكار محايثة للأنا المتعالي، لأن الأفكار بالنسبة إلى

---

[1] إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص33.

[2] Edmund HUSSERL, Méditations cartésiennes « introduction à la phénoménologie », tr : Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LIVINAS, librairie philosophique J.Vrin, 1996, p148.

هوسرل هي وحدها المعطيات المطلقة الأولى.[3] وعلى خلفية هذا المطلب صاغ هوسرل أيضا قاعدته الأساسية "نحو الأشياء ذاتها"، التي من شأنها أن تكشف لنا عن أسرارها مباشرة عبر مفهوم "الحدس المعطي"،[4] الذي كان يأمل من ورائه تحقيق الاتصال الساذج (الغير مفكّر) والمباشر مع الأشياء. وهنا بالذات تبدأ المحنة الحقيقية للفينومينولوجيا، حين تكون مطالبة، ليس فقط بتحويل المعارف من مفارقة إلى محايثة والاحتفاظ بها، إنما وتحديدا عند محاولة وصفها أو التبليغ عنها.

من جهة أخرى، فإن التطرق إلى موضوع اللغة في فلسفة مرلو-بونتي ليس اختيارا اعتباطيا، بل حتمية منهجية يقرّ بها مرلو-بونتي نفسه؛ حيث أنه وبعد تمييزه للجسد كوحدة خاصة عن مفهوم الشيء العلمي (الجسد الموضوع) في فينومينولوجيا الإدراك، فإن مهمته التالية قد حددّها اكتشافه بأن كل الوظائف الخاصة بالجسد الحي، وحتى وظيفته الجنسية، تُخفي قصدية وقدرة على الدلالة. وهو ما وجده محفزا لتجاوز الفرق التقليدي للذات وللشيء، من خلال وصف ظاهرة الكلام والفعل القصدي للدلالة[5]. وهذا الأمر في حدّ ذاته مؤشر قوي بالنسبة للباحث لترسيخ الاعتقاد بأن موضوع اللغة ليس موضوعا ثانويا في فلسفة مرلو-بونتي، إنما يتواشج بشدّة مع تحليله الفينومينولوجي للجسد، وبالتالي له مكانة خاصة ومهمة داخل مجمل أفكاره الفلسفية.[6]

---

[3] إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، المرجع نفسه، ص33.

[4] Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, traduit par Paul Ricœur, Gallimard, 1995, §24.

[5] مبحث "الجسد كعبارة والكلام" الذي يخوض فيه مرلو-بونتي في موضوع اللغة لأول مرة في فينومينولوجيا الإدراك، هو مبحث تابع للقسم الأول الذي يحمل عنوان "الجسد". أنظر:

Maurice MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, 1945, Édition numérique réalisée le 3 avril 2015 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec, p221.

[6] Keiichi Yahata. La problématique de l'expression dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Thèse de doctorat en Philosophie, Université de Toulouse le Mirail - Toulouse II, France, 2012, p17. En ligne https://tel.archives-ouvertes.fr.

وعطفا على فكرة ضرورة ربط موضوع اللغة مع الجسد، الذي أعطى لفينومينولوجيا مرلو-بونتي صبغة خاصة عبر مفهوم القصدية الجسدية، فلا شكّ أن للغة تصورها الخاص هي الأخرى، يتماشى وهذا الطرح الجديد. وهو الأمر الذي يحتّم علينا في هذا التحليل، الخوض في مقارنة بين تصوّر كلّ من هوسرل ومرلو-بونتي من جهة، -كممثلان للتيار الفينومينولوجي- وبينهما وبين فردنان دو سوسير، عالِم اللسانيات المعاصرة والمرجع الأول لكل دراسة لسانية. حتى تتّضح بكل جلاء الفروقات الموجودة، والإضافات المحصّلة، والتحوّلات المتتالية. وعلى هذا الأساس يمكن صوغ بعض التساؤلات، التي سنتّخذها دليلا لتحليل هذا الموضوع. فما هو إذن تصوّر مرلو- بونتي حول اللغة؟ وما هو دورها ووظيفتها وقيمتها داخل المنهج الفينومينولوجي؟ وهل استطاع عبر تصوّره الخاص أن يتجاوز إحراجات العلاقة التقليدية بين الفكر والواقع واللغة؟

اللغة في الدرس اللساني المعاصر: لقد صار من المعلوم اليوم لدى متتبع الدرس اللساني، قيمة وأثر "محاضرات في الألسنية العامة" لعالِم اللغة فردينان دو سوسير (1857-1913)،[7] الذي استطاع أن يحوّل الاهتمام باللغة، من بعده التأملي المجرّد إلى الدراسة العلمية الصارمة، وذلك بتطبيقه المنهج الوصفي؛ فمعه فقط تمّ التمييز بين اللغة واللسان، بحيث جعل الأولى جزءا مهما من الثاني. فاللّغة في الآن نفسه، نتاج اجتماعي لملكة اللسان، وجملة تواضعات ضرورية يتبناها الجسد الاجتماعي لتسهيل ممارسة هذه الملكة لدى الأفراد.[8] وقد أدى هذا التمييز إلى فصل ما هو اجتماعي عن ما هو فردي، ما هو جوهري عن ما هو ثانوي وعرضي[9]. وعلى إثر هذا التقسيم العام اتضح له أن اللّغة ليست وظيفة للفرد الناطق بها، وإنما نتاج يكتسبه الفرد انفعاليا، وهي لا

---

[7]كتاب محاضرات في الألسنية العامة هو بمثابة الثورة الكوبرنيكية في مجال الدراسات اللغوية، جمعه ونشره طلبة دو سوسير سنة 1916، أي بعد ثلاث سنوات من وفاته، وهو يحمل هذه القيمة لأنه حوّل طريقة البحث في اللغة من تأملية إلى طريقة علمية. أنظر:

Ferdinand de SAUSSURE, Cours de linguistique générale, présenté par Dalila Morsly, éd : ENAG, 3eme édition, Algérie, 2004.

[8]Ibid., p23.

[9]Ibid., p30.

تفترض تصميما مسبقا، كما أن التفكير لا يتدخل فيها إلا كنشاط تصنيفي.[10] وبالمقابل فقد أسند الكلام لإرادة الفرد وذكائه، وجعله فعلا مستقلا. كما ميّز داخله قدرة الفرد على تنظيم رموز اللغة في تعبيره عن أفكاره، والآلية النفسية التي تساعده على تجسيد هذا التنظيم.[11] وانتهى إلى الجمع بين طرفي المعادلة اللغوية، أي بين الصورة السمعية والتصوّر الذهني أو الدال والمدلول في مفهوم العلامة اللغوية، التي من سماتها البارزة: الاعتباطية والخطية.[12] وقد فصّل في ذلك كلّه من منطلق أن دراسة اللغة يجب أن تدرس انطلاقا من صفتين أو بعدين أساسيين هما: التزامنية Synchronie والتزمّنية Diachronie.[13]

ما من شك أن كتاب "المحاضرات" قد حضى بما يستحقه من تقدير في الأوساط العلمية والفلسفية. لكن، هل كانت هذه الدراسة كافية لاستجلاء كل إحراجات اللغة؟ بالتأكيد لا، فالدليل على ذلك هو بقاء الكثير من زواياها مظلمة، خاصة ما تعلق بقيمة اللغة عند اعتبارها وسيطا بين الإنسان وعالمه، وسيط يُفترض به أن يكون رسول صدق بين أفكاره ومحسوساته. وهو أهم إحراج صادفه مؤسس الفينومينولوجيا إدموند هوسرل، عند محاولته الانتقال من التجربة الصامتة إلى تقويم مدركاته، أو إصدار الأحكام عليها. وهو الأمر الذي استدعى منه استجلاء ماهية اللغة بعيدا عن مفهومها التقليدي.

اللغة عند هوسرل: يُفهم من القاعدة الفينومينولوجية الأساسية: "إلى الأشياء ذاتها"، أنها تقصي كلّ شكل من أشكال الوساطة بين الذات والعالم الموضوعي، الذي من شأنه

---

[10]Ibid.

[11]Ibid., p30.

[12]الاعتباطية والخطية؛ أهم مبدأين يميزان العلامة اللغوية. فالاعتباطية تعبر عن الصلة التي تربط بين الدال والمدلول، كونها لا تربطها علاقة مبررة إلى على سبيل الاتفاق. أما صفة الخطية فهي نسبة لطبيعة الدال السمعية، والمعبرة عن امتداد في الزمن، ومتمتعا بصفات الزمن. فهو يمثل امتدادا، وهذا الامتداد يمكن قياسه فقط في بعد واحد، أي إنه يمثل خطا. أنظر: Ibid., p110 et suite.

[13]Ibid. p161-225.

أن يزوّدها بالمعارف الضرورية والصادقة. هذه الأشياء هي في واقع الأمر في صمت واستكانة وانفتاح، ودور الفينومينولوجي يكون في جعلها تتكلم، في أن يعطيها معنى. فكيف إذن للغة تفترض قيامها على الاعتباطية أن تلبي طلب الفينومينولوجي في تحصيل هذه المباشرية؟

يبدو أن مفهوم اللغة بشكله التقليدي لا يخدم الفينومينولوجيا في شيء، بل على العكس من ذلك فهو يقف حجرة عثرة في وجه تحققّها كعلم، يرتكز على تكّون المعنى بعيدا عن كل أحكام مسبقة، أو بالأحرى بعيدا عن كل لغة جاهزة تكون بالضرورة تعبيرا عن أفكارنا. ولكن التجربة تثبت عكس ذلك، بحيث أن الواقع يُظهر أن الكلمات تعبّر عن الفكر، وداخل الفكر تتواجد الكلمات. الكلمات لا تعلن عن الفكر كما يعلن الدخان عن النار. الفكر لا يوجد خارج الكلمات، بل يوجد في الكلمات وفي العالم. وما يجعلنا نعتقد في وجود أفكار لذاتها قبل كلّ عبارة، هو في الحقيقة تلك الأفكار المتقوّمة من قبل والمعبّر عنها من قبل، والتي يمكننا ترديدها على أنفسنا وبالتالي إيهامنا بحياة فكرية سابقة.[14]

بالنسبة لهوسرل فقد استوقفته هو بدوره مشكلة العلامة اللغوية منذ البداية، كونها مَكمن الإحراج العنيد في اللغة، لقيامها على مبدأ الاعتباطية؛ ففي الجزء الثاني من مؤلف "مباحث منطقية"، سعى هوسرل في بحثه عن ماهية اللغة إلى اقتراح قواعد لغة خالصة وكلية،[15] Grammaire pure من شأنها تثبيت أشكال الدلالات الضرورية لكلّ لغة، وتُمكّن من التفكير بكل وضوح، اللغات التجريبية وكأنها تحقيق مخالف للّغة الأساسية.[16] لكنه سرعان ما خلص -في نهاية التحليل ذاته- إلى نتيجة استحالة تحقيق

[14]Antoine Welo Okitawato Owandjalola, Idée de philosophie chez Maurice Merleau Ponty« introduction générale à la philosophie phénoménologique de Merleau-Ponty », Université de Genève, Suisse, 2004, p221.

[15]Edmund Husserl, Recherches logiques, tome2, 2°partie, tr :Hubert ELIE,PUF, Paris, France, 1962, p85 et suite.

[16]Maurice MERLEAU-PONTY, Signes, Éditions Gallimard, Paris, 1960, Édition numérique réalisée le 20 juin 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec, p83.

مثل هذه القواعد؛ لأنه أدرك موقنا، أنه لا يمكن بحال التخلّص نهائيا من المعطيات النفسية القبلية للذات المتكلّمة، التي تنشأ داخل هذه اللغة، وبالتالي استحالة تأسيس ما هو موضوعي محض بالارتكاز على ما هو بالأساس ذاتي محض.[17] وعلى الرغم من وجود مثل هذه القناعة لدى هوسرل، يبدو أنه لم يستطع إهمال مسألة اللغة داخل فلسفته، لأنها مبحث ضروري وأكيد لكل معرفة ولكل فلسفة، وبالمقابل لم يتمكن من إدراجها ضمن الفلسفة الأولى،[18] التي ينادي بها كونها فلسفة بدأ وتأصيل وتبرير. وهو الأمر الذي جعله يتجاهل –وهذا ما اكتشفه مرلو-بونتي في مؤلف المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي- مسألة التأسيس لمثل هذه القواعد، حين اعتبر أن اللغة بإمكانها أن تشير إلى بعض الأشياء، وكأنها جسد للفكر، أو كعملية ضرورية من دونها تبقى الأفكار ظواهر خاصة لا تكتسب قيمة بيذاتية، وبالنهاية توجد مثاليا فقط.[19] وهو موقف يتماشي وتوجهه الداعي إلى تجاوز المفارقة، ولكن هذه المرّة – وعلى غير عادته- فهو يحاول أن يجعل اللّغة هي التي تنتج المعرفة، لا كما هو معروف لديه أن الذات هي التي تنتجها بعد تفعيل آليات المنهج الفينومينولوجي طبعا. وهذا التوجّه في حدّ ذاته هو دليل على أن هوسرل يتمسك بفهم لسانية دو سوسير، التي تجعل من اللغة وحدها موضوع الدراسة العلمية، وتهمل بالمقابل فعل الكلام.[20] وهو ما يمكن أن نتّخذه خيطا هاديا ونقطة بدأ أساسية لولوج فلسفة مرلو-بونتي المتعلقة باللغة.

اللغة عند مرلو-بونتي: على عكس ما ذهب إليه كلّ من دو سوسير وهوسرل، في اعتمادهم اللغة أساسا لكل درس لساني، وبالتالي السبيل الوحيد لفهم العلاقة بين الذات والعالم. فإن مرلو-بونتي كان مقتنعا منذ فينومينولوجيا الإدراك أن وصف

---

[17] أشار هوسرل إلى هذا المعنى في ملاحظة أضافها للطبعة الثانية من مباحث منطقية. أنظر:

Edmund Husserl, Recherches logiques, tome2, Ibid., p136.

[18]Edmund Husserl, Philosophie première2 « Théorie de la réduction phénoménologique », traduit par : ARION l. Kelkel, puf, Paris, France, 1972, p04.

[19]Maurice MERLEAU-PONTY, Signes, Ibid., p84.

[20]Ferdinand de SAUSSURE, Cours de linguistique générale, Op. cit, p30.

ظاهرة الكلام والفعل القصدي للدلالة، هو ما يتيح الإمكانية لتجاوز، وبصفة نهائية، المفارقة الكلاسيكية بين الذات والموضوع.[21] وقد بدأ تحليله بوصف ظاهرة امتلاك اللغة، التي فُهمت منذ البداية على أنها الوجود الفعلي للصور الشفهية، أي آثار تتركها فينا الكلمات المنطوقة أو المسموعة. وسواء كان مصدرها جسدي، أو نفسي لا شعوري، فإن هذا لا يختلف كثيرا باعتبار أن في كلتا الحالتين يبقى مفهوم اللغة نفسه، بحيث أنه يشير إلى عدم وجود ذات متكلمة. وسواء كانت المثيرات هي التي تطلق -بحسب قوانين الآلية العصبية- المنبهات القادرة على إصدار تمفصلات الكلمة، أو أن حالات الوعي تؤدي بفعل التداعيات المكتسبة إلى ظهور الصورة الكلامية المناسبة، ففي كلتا الحالتين يأخذ الكلام مكانا في دورةٍ من الظواهر المتميزة عن الذات؛ لا يوجد شخص يتكلم بل يوجد تدفق من الكلمات التي تحدث دون أي قصد بالكلام يتحكم فيها.[22]

1- أصالة مرلو-بونتي: تظهر أصالة مرلو-بونتي من خلال توجيه اهتمامه إلى فعل الكلام؛ أي إلى الذات المتكلمة، وبالتالي إلى عملية التواصل (دارة الكلام)[23] التي تتم بين الأفراد. فعملية التواصل تتم بين ذوات متكلمة، والمشكل المطروح ليس في فهم كلّ كلمة يمكن أن تقال داخل ذلك الحوار، إنما في فهم الرسالة التي أراد أحد الطرفين أن يبلّغها للآخر. فذلك الذي يسمع أو يقرأ يريد أن يفهم الذي يتكلم أو يكتب، يريد أن يفهم بالتحديد وبالجملة ما قيل له. وفي هذه الحالة لن تكون للكلمات قيمة في ذاتها داخل الخطاب، ولكن في المعنى أو الرسالة التي تؤلفها مجموع الكلمات الملفوظة.[24] وعليه يتّضح أن اللغة في كونها مدونة مستقلة عن الذات المتكلمة، لا تشكل حدثا بالنسبة لمرلو-بونتي، فهو يبني قضيته المتعلقة باللسان على نظرية المعنى، وتحديدا على تكوّن

---

[21]Maurice MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Op.cit, p221.

[22]Ibid., p222.

[23] Ferdinand de SAUSSURE, Cours de linguistique générale, Ibid., p26.

[24] Antoine Welo Okitawato Owandjalola, Idée de philosophie chez Maurice Merleau Ponty, Op, cit, p235.

المعنى في الأشياء المدركة أو المعيشة.[25] ومن هنا تفرض علينا بعض الأسئلة نفسها؛ هل هذا يعني أن الأشياء المدركة حاملة لمعناها في ذاتها، ويكون دور اللسان هو حمل العبارة على انفتاح الدلالة على الشيء في ذاته؟

المرجّح على الأقل أنّ مرلو-بونتي قد أمل في أن تتحقق مثل هذه الإمكانية، باعتبار أنه قبل كل شيء فينومينولوجي، وهو لا يشذّ عن القاعدة الأساسية للفينومينولوجيا: "إلى الأشياء ذاتها"، كونها قبل كل شيء سعي لإعادة الصلة الساذجة مع أشياء العالم. فالفيلسوف يتواصل مع العالم، وهذا التواصل هو من صنف المعاينة، وهذا ليس معناه أن يبقى رؤية محضة، فهناك ضرورة التوجه إلى الأشياء ذاتها، ولكن اندهاشه في فعل النظر سيجعل منه هو أيضا شيئا من بين تلك الأشياء. رائي محض سيتحوّل إلى شيء منظور من طرف كارثة أنطولوجية.[26] ومن أجل ذلك فهو يستجوب ما يستدعي الفرق واللغة. فإذا كانت الفلسفة عبارة عن اتصال ومصادفة، وإذا كانت تسعى إلى تحقيق العودة إلى الأشياء ذاتها، فهي لن تكون في حاجة للبحث عن بديل لفظي للعالم المرئي. لكن، إذا كانت استفهامية، فهي لن تكون بحاجة أيضا لتجاوز اللغة للبحث عن مصادفة دون لغة وبدون فرق. فاللغة في حقيقة الأمر ليست عَدُوّة المصادفة، التي يبحث عنها الفيلسوف. فالفيلسوف، فيلسوفا بالقدر الذي يستطيع من خلاله استبدال ذلك الصمت الذي يسكنه بالكلمات.[27]

الأكيد إذا أن مرلو-بونتي يستبعد طريقة التعبير المألوفة لوصف هذه التجربة الخاصة، التي تتوسط بين المصادفة واللغة؛ فلغة المصادفة التي يقصدها ليست التقاط للأشياء في نطاق اللسان، ولا هي فيض للّسان لحساب المصادفة. هذان النمطان للعلاقة بين اللسان والأشياء هما في الآن نفسه متناقضان ومتعاضدان، فهما

---

[25] Ibid., p238.

[26] Maurice Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, éd : Gallimard, 1964, p113.

[27] Ibid., p164.

يستندان على مسلّمة أنه لا يمكن لهما الاجتماع إلا إذا استسلم أحدهما للآخر، بأن يتحوّل القول إلى شيء، أو أن الأشياء تُسكِت القول عن طريق تحويل ثرثرته إلى صمتها. وهنا يُوضع الفيلسوف أمام مفارقة، فهو إما أن يترك الأشياء لصالح اللغة، أو يستغني عن اللغة لصالح الأشياء. ومرلو-بونتي يرفض هذه المفارقة، فهو يريد أن يُنطق الأشياء ذاتها أو أن يقود هذه الأشياء من عمق صمتها إلى التعبير.[28]

من أجل ذلك نجد أن مرلو-بونتي ومن موقف الفينومينولوجي، يحرص على الجمع بين العلم الموضوعي للسان وفينومينولوجيا الكلام لكي يكون هنالك اتصال، وبالتالي يكون هنالك جدال.[29] عبر هذا الجمع فقط يكون بإمكان وجهة النظر الذاتية أن تُغلّف وجهة النظر الموضوعية؛ التزامنية تغلّف التزمّنية. ماض اللسان يصبح حاضره.[30] ومن خلال العودة إلى كلام الذات المتكلمة فإنه يريد التأسيس لفلسفة للتواصل، لأنها تدرس باهتمام فعل التخاطب بين الذوات. فحتى لو كان لكل شخص أسلوبه الخاص في الكلام، الذي يرتبط بمعيشه النفسي، فإن هذا الجانب لا ينفصل عن جانب آخر لا يقل أهمية، ألا وهو الذاتية المتبادلة[31]. فالكلمات لا يمكن لها أن تكون حِصنا للفكر، كما أن الفكر لا يبحث عن العبارة إلاّ إذا كان الكلام في ذاته نصّ مفهوم، وامتلك قوّة الدلالة الخاصة به. يجب أن تتوقف الكلمة والكلام، بكيفية أو بأخرى عن الإشارة للشيء أو الفكر، لكي تصير الحضور الفعلي لهذا الفكر في العالم المحسوس، وليس فقط مجرد كِساء، وإنما شعاره أو جسده.[32]

---

[28]Pascal Dupond, Le langage « La question du langage dans le visible et l'invisible », Philopsis : Revue numérique http://www.philopsis.fr. p02.

[29]Maurice MERLEAU-PONTY, Signes, Op. cit, p85.

[30]Ibid., p86.

[31] محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة "مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2015 ، ص226.

[32]Maurice MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Op.cit, p230.

بمثل هذا الكلام نطق قبله مارتن هيدغر حينما تحدّث عن نسيان الوجود، وسعى إلى تحطيم الميتافيزيقا الغربية والعودة إلى لحظة التأسيس الأولى، أي إلى الإغريق الأوائل (هيراقليطس وبارميندس). وصدق من شبّه فلسفة مرلو-بونتي بفلسفة سقراط، التي عملت على توليد المعرفة من عقول البشر[33] عبر تفكيك المفاهيم الكبرى والأساسية المتوارثة عبر اللغة. فاللغة بالنسبة لمرلو-بونتي تمثل السبب المباشر لنسيان الوجود المتحقق من لحم ودم. وهو يعتبر أنه بمجرد أن تتثبّت اللغة فإنه سيكون فقدان للمعنى ونسيان. والطريقة الوحيدة لتجنب هذا المرض يكون باستعادة الوعي بأن اللغة، وحتى في شكلها المكتوب تنشأ دائما من دفئ حياة.[34] ومن أجل ذلك فهو يعرّف اللغة على أنها ليست فقط تجميع للدلالات المثبّتة والمكتسبة، بل هي تعبّر عن تكوين أنطولوجي ontogenèse تنتمي إليه هي ذاتها.[35] وبتعريفه للّغة كسلوك، فإن مرلو-بونتي قد بيّن أن اللغة والتجربة الإدراكية في تلازم دائم، فلا يمكن الحديث عن لغة محضة مستقلة عن التجربة، ولا عن تجربة إدراكية مستقلة عن اللغة. وهو الأمر الذي جعله يميّز بين نوعين من الكلام: "كلام متكلِّم وكلام متكلَّم parole parlante et parole parlée"[36]؛ في الأول تكون القصدية الدلالية في حالتها الناشئة naissant. هذا الكلام هو الوحيد الذي يكون موصولا مباشرة مع معناه، وهو وحده القادر على توليد معنى آخر جديد، ولهذا فإن مرلو-بونتي يعتبر هذا الصنف من الكلام هو الكلام الأصلي Authantique، الكلام الحي،[37] الذي بإمكانه أن يُنشأ المعنى للمرّة الأولى، مقابل ما يصفه بالتعبير الثاني؛ أي

---

[33]Marc Lessard, le silence et la vie du langage chez Merleau-Ponty, Revue Phares, Université Laval, p74.

[34]Maurice MERLEAU-PONTY, Signes, Ibid., p63.

[35] Maurice Merleau-Ponty, Le visible et l’invisible, Op, cit, p137.

[36] Maurice MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Op.cit, p247.

[37] Maurice MERLEAU-PONTY, Signes, Ibid., p87.

الكلام حول الكلام، الذي يصنع المعتاد من اللغة التجريبية. وهو يَعتبر أنّ الأولى هي المطابِقة للفكر.[38]

2- البعد الأنطولوجي للكلام: إن ما جعل مرلو-بونتي يضع هذا التمييز هو أن الكلام المتكلَّم له بُعد أنطولوجي، بحيث أن معنى الوجود لا يرتبط فقط مع المفهوم اصطلاحيا، إنما يسكنه،[39] تماما كما لا يمكننا القول أن جسدنا موجود في المكان وفي الزمان، بل يجب القول بأنه يسكن المكان والزمان.[40] فالكلام المتكلَّم هو الكلام الذي يتّحدُ بالضرورة مع المعنى الوجودي وليس مع المعنى الاصطلاحي. وربما هذا ما دفع بالكثير من المعلقين على فلسفة مرلو-بونتي إلى التركيز على الطابع الجسدي للكلام المتكلّم، باعتمادهم في ذلك على وصف "الحركي". فهم يركّزون بالإجماع تقريبا على العلاقة بين الكلام والجسد، بكيفية توحي بأنه تعبير جسدي خالص تماما مثل أي حركة أو إيماءة.[41]

لكن، حتى وإن كان هذا فعلا ما يقصده مرلو-بونتي من فلسفته بشكل عام، فإن المقصود من الحديث عن الكلام المتكلَّم له أصالته، فهو يعلم بأننا نعيش في عالم قد تأسست كلماته من قبل، وأنه لنا داخل أنفسنا معنى لكل هذه الكلمات التافهة، فهي لا تتطلب منا إلاّ فكرا ثانويا للتعبير، ولا تستدعي من السامع إلا مثله من الجهد لفهمنا. فعالم اللسان والبيذاتي لم يعد يدهشنا لأننا لم نعد نفرّق بينه وبين العالم المادي. وبداخل العالم المعبّر عنه مسبقا تحدث أفكارنا. وبهذا فإننا نفقد وعينا أمام ما هو بصدد الحدوث داخل العبارة وفي الحوار، سواء بالنسبة للطفل الذي يتعلّم الكلام، أو عند الكاتب الذي يؤلف ويفكر للمرّة الأولى، وفي النهاية لدى كلّ هؤلاء الذين يُحوّلون صمتا ما إلى كلام. فالواضح أن الكلام المتقوّم كما نجده في الحياة اليومية، يفترض

[38] Ibid., p226.

[39] Ibid., p231.

[40] Ibid., p181.

[41] Keiichi Yahata. La problématique de l'expression dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty, Op., cit, p21.

تحقيق الخطوة الحاسمة للتعبير. نظرتنا حول الإنسان يقول مرلو-بونتي: "ستبقى سطحية ما دمنا لم نرتد إلى هذا الأصل، ما لم نسترجع من تحت ضجيج الكلام، الصمت الأصلي، ما لم نصف الحركة التي تُنهي هذا الصمت، فالكلام حركة ودلالتها العالم".[42]

يتّخذ مرلو-بونتي من الصمت سبيلا للوصول إلى ما يسميه التكوين الأنطولوجي للغة، هذا التكوين يمكن استجلاء ماهيته وموطنه عندما يتم الكشف عن الرابط الوجودي، الذي يجمع بين الجسد واللغة. إن الصمت هنا يوازي في إجرائيته مهمة الردّ الفينومينولوجي، الذي يجعل الفيلسوف يقيم داخل التجربة الصامتة للوعي، ومرلو-بونتي يلجأ إلى الصمت لأنه يريد أن يرى ويعبّر عن العالم الصامت للأشياء. فهو وككل فينومينولوجي، يجد مهمة الفيلسوف في "حمل التجربة الصامتة للتعبير عن معناها الأصلي".[43] فالأصل بالنسبة إليه يكمن في وصف الحركة الأولى التي تقطع الصمت، والأكيد أن هذه الحركة التي تقطع الصمت البدئي تشير إلى الكلام المتكلِّم، فهذا النوع من الكلام البدئي هو الذي من شأنه أن ينقل الذات من العالم الصامت إلى العالم المتكلّم، وذلك بكسر الصمت البدئي primordial الذي يتشكل منه مجال هذا العالم ذاته. إن عملية كسر حاجز الصمت هذه لا تتم كما يمكن فهمها عن طريق ضجيج الكلام المتكلَّم، لكن فقط عبر ظاهرة الكلام المتكلِّم.

3- **الكلام المتكلِّم**: لكسر هذا الغموض الظاهر في فكر مرلو-بونتي يجب فهم المعنى الحقيقي الذي يقصده من مفهوم الكلام المتكلِّم، فهذا النوع من الكلام لا يشتمل -كما يمكن أن يتبادر إلى الذهن- على الجانب الصوتي son الذي يمثل عنصرا مقوّما للكلام، ولكن وتحديدا هذا ما ينفيه مرلو-بونتي عن ظاهرة الكلام التكلِّم؛ فهو ليس بحاجة إلى إحداث صوت (تردّدات ميكانيكية للهواء)، لأنّ الأصل هو أنه ليس هنالك إلاّ صمت

[42] Maurice MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Ibid., p233.

[43] Maurice MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Ibid., p21.

مزعوم.[44] فما يجعلنا نعتقد في وجود فكر لذاته سابق عن التعبير، هي في الحقيقة تلك الأفكار المتقوّمة من قبل والمعبّر عنها من قبل، والتي نستطيع تذكّرها في صمت، وعن طريقها نتوهم في وجود حياة داخلية. لكن في الحقيقة هذا الصمت المزعوم، صاخب بالكلام، هذه الحياة الداخلية هي لغة داخلية. لا يوجد فكر محض لأن الفكر المحض يرتد إلى فراغ للوعي. وكل قصدية دلالية جديدة لا تتعرف على ذاتها إلاّ استنادا إلى دلالات أخرى موجودة سلفا، نتيجة لأفعال تعبير سابقة. والدلالات الموجودة تتشابك فجأة تحت قانون مجهول، وهكذا ينشأ كيان ثقافي جديد. فالفكر والحديث يتقوّمان في الآن معا عندما تتجنّد خبرتنا الثقافية في خدمة هذا القانون المجهول، تماما كما يتأهب جسدنا لحركة جديدة في خبرة العادة. فالكلام حركة حقيقية وهو يمتلك معناه كما تمتلك الحركة معناها.[45] إن الكلام بهذا المعنى ليس علامة خارجية لفكر داخلي كما هو الحال عند دو سوسير، بل هي الفكر ذاته، الكلام الذي يعتبره مرلو-بونتي أصليا هو ذلك الكلام الذي يتّحد مع الفكر ومع المعنى ذاته.

انطلاقا من هذا التصور الجديد، الذي يعطيه مرلو-بونتي للعلامة اللغوية كونها أصبحت حركة للجسد، بعدما كانت مطابَقة بين الوجود والفكر، فهي قد أصبحت تحمل بالفعل معنى الإشارة حرفيّا، التي يُقصد بها التلويح لشخص عند مناداته. وبالتالي فهي تفتح أمام قصدية الفيلسوف مجال إمكان الوجود، واكتشاف أن الكلمات هي حركات وليس مفاهيم. وأكثر من ذلك يجب فهم الحركات على أنها ارتسامات esquisses، أي منشأ الدلالة التي لم تنتهي يوما بتثبيت معنى، أي أنها تبحث عن نفسها في اللحظة التي تفرّ فيها.[46]

[44]Keiichi Yahata. La problématique de l'expression dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty, Ibid., p23.

[45]Maurice MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Ibid., p232.

[46] Philippe Touchet, Le langage et la parole, Op. cit, p03.

خاتمة:

وعلى هذا الأساس فإن فلسفة مرلو-بونتي الأخيرة (المرئي واللامرئي خاصة)، التي تدّعي لنفسها أنها لغة المصادفة؛ والتي من شأنها أن تُنطق الأشياء ذاتها؛ تنفي ضمنيا أن يكون الفيلسوف هو منظّم هذه اللغة، كأن تكون جملة (مجموعة) من كلمات يتحكم هو في ترتيبها. فهو ينفي على اللغة الطابع المنشئ activiste للمعنى، الذي يجعلنا لا نجد في الأشياء إلاّ ما وضعنا فيها، لأن تصوّرا كهذا سيحوِّل إلى لا معقولية، ليس فقط الحوار الحقيقي، إنما وبالأساس كل نطاق الرمزية.[47] علما أن كلّ تأملات مرلو-بونتي حول اللغة هي فقط للتوصل إلى إجابة حول إمكانية وجود حوار حقيقي بين البشر، أي البحث عن الوضعية التي يمكن أن يكون فيها الحوار المتبادل ليس فقط مجرد انبعاث للدلالة التي يمتلكها الفرد من قبل، ولكن اختراع مشترك للمعنى وللحقيقة.[48] فالكلام الذي يبحث عنه مرلو-بونتي هو ذلك "الكلام الفاتح parole conquérante"،[49] الذي يستطيع تأسيس لغة. يجب أن يُعلّم هو ذاته معناه، للذي يتكلم وللذي يسمع، فلا يكفي أن يشير إلى معنى معلوم مسبقا من طرف هذا وذلك، بل يجب أن يجعله يوجد؛ يجب أن يتجاوز وجوده كإشارة لكي يتحوّل إلى معنى.[50]

لقد حرص مرلو-بونتي في فينومينولوجيا الإدراك على توضيح القرابة بين الإشارة الجسدية والإشارة اللغوية، لأن الإشارة الجسدية في نظره ليست فقط وضع الجسد في حالة حركة، فهو بمثابة أول فعل رمزي،[51] إنها قوّة منفتحة ومفتوحة للعني signifier، لأنه يجد أن فهم الآخر يتم عبر الجسد، كما أنه بالجسد يتم إدراك الأشياء.[52] فهم

[47] Pascal Dupond, Le langage « La question du langage dans le visible et l'invisible », Op. cit, p06.

[48] Ibid.

[49] Maurice MERLEAU-PONTY, La prose du monde « texte établi et présenté par Claude Lefort », Éditions Gallimard, Paris, France, 1969, p148.

[50] Ibid., p148.

[51] Maurice MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Ibid., p166.

[52] Ibid., p235.

الإشارة بهذه الكيفية يجعل منها تمتزج مع بنية العالم التي ترسمها. وبدورها الإشارة اللغوية مثل باقي الإشارات ترسم معناها بنفسها. فالعلاقة بين الإشارة الجسدية ومعناها توضّح العلاقة بين الإشارة اللغوية ومعناها أيضا. لأن معنى الإشارة يسكن داخلها؛ فأنا لا أدرك الغضب أو الخطر كحدث نفسي مخفي خلف الإشارة، بل أقرأ الغضب داخل الإشارة، فالإشارة لا تجعلني أفكر الغضب، فهي الغضب ذاته.[53]

- المصادر والمراجع

- Maurice MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, 1945, Édition numérique réalisée le 3 avril 2015 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

- Maurice MERLEAU-PONTY, Signes, Éditions Gallimard, Paris, 1960, Édition numérique réalisée le 20 juin 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

- Maurice Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, éd : Gallimard, 1964.

- Maurice MERLEAU-PONTY, La prose du monde « texte établi et présenté par Claude Lefort », Éditions Gallimard, Paris, France, 1969.

- Edmund HUSSERL, Méditations cartésiennes « introduction à la phénoménologie », tr : Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LIVINAS, librairie philosophique J.Vrin, 1996.

- Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, traduit par Paul Ricœur, Gallimard, 1995.

- Edmund Husserl, Recherches logiques, tome2, 2°partie, tr :Hubert ELIE,PUF, Paris, France, 1962.

- Edmund Husserl, Philosophie première2 « Théorie de la réduction phénoménologique », traduit par : ARION l. Kelkel, puf, Paris, France, 1972.

- Ferdinand de SAUSSURE, Cours de linguistique générale, présenté par Dalila Morsly, éd : ENAG, 3eme édition, Algérie, 2004.

[53]Ibid., p233.

- Pascal Dupond, Le langage « La question du langage dans le visible et l'invisible », Philopsis : Revue numérique http://www.philopsis.fr.

- Marc Lessard, le silence et la vie du langage chez Merleau-Ponty, Revue Phares, Université Laval.

- Keiichi Yahata. La problématique de l'expression dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Thèse de doctorat en Philosophie, Université de Toulouse le Mirail - Toulouse II, France, 2012, p17. En ligne https://tel.archives-ouvertes.fr.

- Antoine Welo Okitawato Owandjalola, Idée de philosophie chez Maurice Merleau Ponty« introduction générale à la philosophie phénoménologique de Merleau-Ponty », Université de Genève, Suisse, 2004.

- إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

- محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة "مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2015.

الحداثة ومظاهر انفصالها عن القيمة
في الأنموذج الاقتصادي والسياسي والفني

Modernity and Manifestations of Separation From the Value In the Economic, Political and Artistic Model

الباحث بن حجبة عبد الحليم*

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية،جامعة حسيبة بن بوعلي- الشلف، الجزائر

****

تاريخ الإرسال:2018/08/29 تاريخ القبول:2018/01/23 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

ملخص:

يحلل هذا المقال سؤال الحداثة الغربية في صورتها الاختزالية المنفصلة عن القيمة، بوصفها قطيعة فكرية مع تقاليد الماضي أسست للجديد عبر فعل الانفصال، ومن ثم محاولة توضيح نتائج هذا الانفصال وما عكسه من أزمات أخلاقية

ـ **كلمات مفتاحية:** الحداثة، القيمة، انفصال، الاقتصاد، السياسة، فن.

Abstract :

This article analyzes the question of Western modernity in its reductive image separated from the value as an intellectual repture with the traditions of the past, Found for the new through the act of separation, and then attempt to clarify the results of this chapter and its reflection of moral crises.

Key words : Modernity, values, Separation, Economy, Politics, art

----

***أستاذ محاضر (ب)،** benhadjebahalim@gmail.com **، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية،جامعة حسيبة بن بوعلي- الشلف، مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية في الجزائر، جامعة محمد بن احمد وهران2.**

مقدمة

إذا كانت الحداثة في أحد معانيها تشير إلى التحديث والتجديد، فإنها تحيل بهذه المعاني إلى مظاهر التحول من أنماط تقليدية إلى لبوس مخالفة جديدة، حتى وإن جاءت بطرق انفصالية ثورية متمردة على كل ما هو ثابت ومقدس ومعتاد، تاركة وراءها تمزقا ت ثقافية واجتماعية ومعرفية وأخلاقية.

فالنزوع إلى التحديث باعتباره انتقال من بنية إلى بنية أخرى لا يتم دائما بصورة هادئة سلسة، بل كثيرا ما يحصل بطريقة عنيفة مدمِّرة مادام هذا الانتقال قائم على فعل القطيعة والتنكر الصريح للموروث الإنساني ومنظوماته التقليدية.

من هنا فالكلام عن الحداثة الغربية هو حديث عن حالة عبور من وضع غير مرغوب فيه إلى وضع جديد يعتقد أنه أفضل، هو حديث عن تحولات قيمية كبرى في جميع جوانب الحضارة الإنسانية الاقتصادية والسياسية والفنية والاجتماعية وغيرها من الجوانب الأخرى، على أساس أن التحديث الغربي لمَّا ظهر جاء كاسحا لمستويات الوجود كافة حتى وإن كان قد مارس فعله هذا على مراحل متعددة وبصورة تدريجية، ولكن من المؤكد أن هذا الفعل منذ لحظة انبثاقه أحدث فواصل وانعطافات متباينة في رؤى وقيم المجتمعات الغربية، تفاءل البعض بها واعتبرها مرحلة تقدم وسعادة قادمة وتشاءم البعض منها واعتبرها بداية لأزمات مقبلة ستظهر تجليتها في ما بعد الحداثة .

1 ـ في تاريخية الحداثة:

من الصعب أن نقف على الخلفية التاريخية للحداثة بكل مراحلها وتحولاتها الفلسفية والاجتماعية، فنحن لسنا بصدد التأريخ لفكر ما أو عصر من العصور، كما أن هذا العمل لا يمكن الإلمام به في سطور ولكننا سنحاول أن نعرض لأهم المحطات الأساسية والخصائص الإبستمية التي طبعت وشكلت الفكر الفلسفي للحداثة.

ينبغي أن نعلم أولا أن الحداثة الغربية كنمط فكرى فلسفي "لم تكن حادثة مباغتة جاءت عرضا بغير تمهيد"[1] ، بل هي مسار تاريخي مر بمراحل ومحطات كبري.

1 ـ زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د ط، 1936، ص 36.

ـ **ولعل أولى تلك المراحل مرحلة عصر النهضة:** التي شهدت يقظة فكرية وفلسفية حررت الفكر الغربي من الجمود الكنائسي، ودعته إلى مراجعة التراثيين اليوناني والروماني لاستثمارهما والاسترشاد بهما فكانت هذه المرحلة، خطوة أولى لضرب قيم المسيحية وإرساء قيم جديدة شعارها الحرية والمحبة والإعلاء من كرامة الإنسان، وفي ظل هذه الأجواء نشأت فلسفة جديدة تبدي اهتماما واسعا بالحياة الدنيوية وترفض كل وصاية دينية .

وتمثلت **المرحلة الثانية في حركة الإصلاح الديني:** التي حاول من خلالها رجال الدين رفع الوصاية عن الفرد المؤمن في عباداته، فهو ليس بحاجة في "توبته إلى وساطة راهب أو قديس فلم تعد الناس بحاجة إلى رجال الدين ليتوسطوا بينهم وبين ربهم"[2]، إن حركة الإصلاح الديني هذه كانت مرحلة حاسمة انتهت بالثورة على الكنيسة والتخلص من سلطتها، مما مهد لقيم الديمقراطية والحرية الفكرية والدينية.

أما **المرحلة الثالثة فتمثلت في الثورة العلمية:** التي اعتنت بدراسة ظواهر الطبيعة دراسة تجريبية فظهرت أول دفعة حقيقية للعلم في أثر نشر نظرية **كوبرنيكوس** (1543.1473)، حيث أصبح هاجس العلم السيطرة على الطبيعة والتحكم فيها بدلا من الاقتصار على معرفتها وفهم الغاية منها، إنه إذا زمن العلم الذي أحدث تغيرا واضحا في نظم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . وتكرست نتيجة هذه الرؤية الجديدة النزعة الواقعية التي تستوعب التطورات الحادثة نفورا من كل ما هو نظامي لاهوتي واعتراضا على الفكر السكولائي عموما والتعليم الأرسطي خصوصا، حيث أصبح اهتمام العلم منصبا على فهم الطبيعة والكشف عن نظامها وقوانينها، ولن يتحقق ذلك طبعا إلا بتحرير العقل من الأوهام والخرافات وإضفاء الصبغة الرياضية، وإعطاء العناية البالغة للعلم الآلي واختباراته التطبيقية.

وتمثلت **المرحلة الرابعة في ما عرف بفلسفة الأنوار:** التي كانت بمثابة نظرية عقلية للكون والإنسان، فلا ينبغي أن يقبل شيء ما لم يقاس بمقياس العقل وكأن زمن التسليم الأعمى لعالم الغيب تلاشى وانتهت مرحلته لينزل العقل "من عالم الغيب الذي

2 ـ المرجع نفسه، ص 38.

كان يحلق في سمائه ويخبط في بيدائه، إلى الطبيعة المحسوسة الواقعية التي نلمسها ونراها بالأيدي والأبصار"[3]، وقد ساهم هذا الوعي الأنواري في إزاحة قيم الفلسفة المدرسية وأصبح من الواجب البحث عن الآلية الصحيحة التي نؤسس بها عقلانيا للعلم والأخلاق والسياسة، وبدلا من تحديد مهمة الفكر في الفهم والتفسير ينبغي أن نوجه قدرته إلى النقد الشامل للأشياء والظواهر وأن نعزز الإيمان به.

أما المرحلة الخامسة فقد تمثلت في الثورة الصناعية: حيث تنامت وتيرة الإنتاج المادي بصورة رهيبة وزاد تقسيم العمل وأدخلت تغيرات على أدوات وعلاقات الإنتاج وبرز منطق السوق ورأس المال فنتج جراء ذلك عصر الرأسمالية، التي "قام على وجودها التحديث السياسي والفكري "4 .

بمقتضى هذه الأحداث الجديدة بدأت علاقات المجتمع الغربي تتجه تدريجيا نحو القيم المادية الكامنة (الثروة، الاستهلاك المادي، تشيؤ مظاهر الحياة)، منسلخة عن أي غائيات إنسانية.

2 ـ مظاهر انفصال الحداثة عن القيمية:

ـ وأولى تلك المظاهر صورة الاقتصاد: حتى السنوات الأولى من القرن الرابع عشر بقي الاقتصاد الغربي في طابعه العام محافظا على منظومة قيمه الدينية والإنسانية إلى حد كبير، بسبب تغلغل النزعة التقوية الإيمانية وعدم تمركز الرؤية المادية النفعية في النموذج المعرفي الغربي، ولكن مع ذلك لوحظ في هذا القرن (الرابع عشر) بداية استقلال القطاع الاقتصادي عن المجتمع التقليدي وانفصاله عن الاقتصاد التبادلي، وبداية الاقتصاد السلعي النقدي، حيث بدأ ينتشر الاقتصاد العائلي والصناعات المرتبطة به، وهنا بدأ بعض الفلاحين يزرعون المحاصيل بهدف الربح، وبدأ الاهتمام برعي الأغنام لتوريد الوبر اللازم لمصانع الصوف، وتزايد الطلب على المواد الخام للصناعات الجديدة، وتركزت الصناعات في منطقة واحدة، وزاد التخصص في سلعة

---

3 ـ المرجع نفسه، ص 38.

4 ـ المرجع نفسه ، ص47.

واحدة، واتسم الاقتصاد السلعي بأن الإنتاج فيه يتم من أجل الربح المجرد على حساب الرغبات الإنسانية5.

من المؤكد أن اتجاه الاقتصاد من الصورة المحلية البسيطة القائمة على إشباع حاجات الناس الضرورية، إلى الصورة التجارية الربحية استلزم تحديث وسائل الإنتاج فظهرت آليات المكننة والصناعة والتخصص في أعمال معينة وإنتاج سلع محددة، وتراجع العمل اليدوي المرتبط بالإتقان والحفاظ على موروث الحرفة واسم العائلة المرتبط بها، وتحول عالم الشغل إلى عالم الكم والحساب ومسابقة الزمن، وزيادة الإنتاج لتحقيق فائض من القيم المادية فما يحرك الفلاح والصانع والتاجر هذه المرة هو الربح، مما يفرض تجاوز الاعتبارات الدينية والإنسانية التقليدية التي تضيق من حرية الاقتصاد، يقول المفكر المصري < **عبد الوهاب المسيري**> : **"**بدأ الاقتصاد الجديد يتملص من نفوذ الكنيسة وبدأت تنحسر تلك الأفكار المسيحية الغائية الدينية والإنسانية مثل الثمن العادل الذي يرفض آليات السوق والمادة، وتحريم الربا باعتباره عنصرا من عناصر الاستغلال، وتطبيق القوانين المادية المجردة على العلاقات الإنسانية"6 .

وفق هذا المنحى الحداثي بدأ حجم الاقتصاد يتأسس على النقود لا التبادل المشترك، والحصول على السلعة أصبح الغرض منه تسوقها لجلب الثروة وليس بهدف تحقيق الإشباع الإنساني، فبحلول القرن الخامس عشر يقول المؤرخ الأمريكي <**كافين رايلي**> : **"**ظهرت طبقة متوسطة جديدة كاملة من التجار ورجال البنوك، وأصحاب الصناعات الحرفية، تفوق كثيرا من النبلاء غنىً (...) ولجأ بعض الأذكياء إلى إدارة أراضيهم على أساس تجاري، بتحويل الالتزامات الإقطاعية القديمة إلى إيجارات نقدية ثابتة، وتسييج الأراضي التي اعتاد الفلاحون زراعتها على المشاع، وتحولها لاستخدامهم الشخصي كمراع للأغنام تدر ربحا أكبر"7 .

---

5. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002 ، ص208. .

6 ـ المرجع نفسه، ص 208.

7 ـ كافين رايلي، الغرب والعالم ـ تاريخ العالم من خلال موضوعات، تر/ عبد الوهاب المسيري، هدي عبد السميع الحجازي، الجزء الثاني (د،ط)، عالم المعرفة، الكويت، 1986، ص ص 71/70.

إذا فجملة التحولات الحاصلة التي بدأت تعم جوهر الاقتصاد الغربي نزعت عن الناس نسقا من القيم التقليدية في معاملاتهم الاقتصادية وطبعت على نظامهم ورؤيتهم المعرفية علاقات السوق، ولكن مجتمع السوق هذا بدأ يبشر بقدوم نظام جديد يمكن تسميته بالرأسمالية، والحديث عن الرأسمالية من المؤكد أنه فتح لعهد المال والربح والثروة والملكية والسوق على مصراعيه، ولنا أن نتخيل ماذا سيجلب كل هذا الفتح الجديد لنظام القيم الدينية، الإنسانية والأخلاقية من اضطراب وتضيق واختلال.

ـ **أما الانفصال الثاني في مظهر السياسة :** إلى حد بدايات عصر النهضة لم تقض المسيحية نحبها بل استمرت بتعاليمها ومطلقاتها الدينية في ضمائر الناس ووجدانهم، فظلت السياسة رابطة روحية غير منفصمة عن القيم الدينية تستمد كمالها من ارتباطها بالمبدإ الأول مصدر الأشياء كلها، لا يكف الحاكم فيها عن الاعتراف بإلزامية الولاء الديني لتعاليم الكنيسة والتضحية من أجل المحكومين والوطن **"**فأشد الحكام قسوة كانوا يعلنون عن إيمانهم بالمحبة والتواضع للمسيحيين**"**[8] ولا يشكك المحكومون بدورهم في مشروعية الحاكم الذي يقف على قمة البشر في الشرعية الإلهية والسلطة على السواء " فالفرد كان ملزما بواجب الانخراط داخل نظام للسيطرة التي أرادَها الله**"** [9] .

وفق هذا المنظور الخاص بالمجتمع المسيحي التقليدي لم تتوجس فكرة فصل القيم الأخلاقية عن السياسة، وبقياَ يشكلان بناءين متلازمين في تناغم كامل، ولكن مع بديات تشكل الإمارات الجديدة في إيطاليا، بدأ التوجه السياسي يشهد انفصالا قيميا تدريجيا، فحكام تلك الإمارات من أمثال < **سيزار بوريجيا** > [10] (1476 ـ1507) لم يحافظوا على

---

8 ـ المرجع نفسه، ص 17

9 ـ عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص 245 .

10 ـ هو ابن شقيقة البابا إسكندر السادس بوريجيا، الذي كانت مؤامراته وحياته الخاصة تزكم أنوف الشرفاء في إيطاليا والغرب الأوربي كله، وقد رشح ميكيافلي للإمارة، الدوق سيزار بوريجيا سيدا لڤالنتينو لما لمس فيه من موصفات الأمير المثالي، فقد كان سيزار يستخدم من الأساليب ما يحقق أهدافه، دون وازع أخلاقي أو إنساني، فلقد اغتال أخاه، ثم اغتال زوج أخته لوكريشيا، هذا بخلاف العديد من خصومه، ويظهر أن مكيافيلي وجد في سيزار مثاله المنشود بعدما أمضى معه بضعة أشهر في معسكر له.(إسحاق عبيد، عصر النهضة الأوربية، دار الفكر العربي، القاهرة، 2006، ص20.)

ذلك الميثاق الذهبي الذي يربطهم بتعاليم التأويل الثيولوجي، ليجنبهم لعنة القديسين وسخط السماء[11].

كما أن الخضوع للقوة الغاشمة وتمركز الثروة في يد الأقلية وطد أركان الدولة الجديدة ذات الملكية المطلقة، فأصبحت سلطة الحاكم السياسي تعلل ذاتها بمبررات فيزيائية لا مبررات ميتافيزيقية وتميل إلى "الممارسة المستقلة أكثر من الموقف المتأمل الغالب على الوعي التاريخي"[12] وهذا بالذات ما ستسعى الحداثة السياسية عبر ثوراتها الكوبرنكية من إقصائه "فقد بحثت عن المنطق الخاص بالسياسي في استقلاله عن مقولات الفضيلة والحكمة الأخلاقية "[13]، بحيث يتم الحكم على الظواهر السياسية [14]بمقاييس سياسية خالصة لتصبح موجهات العمل السياسي ومحدداته أي إجراءات مادية تعاقدية إلا العقيدة الدينية أو أي تطلعات إنسانية أخلاقية مرتبطة بما هو غيبي فقد بدا واضحا أن هذه الإرادة السياسية المتطلعة لن تتجسد إلا من خلال الدولة العلمانية.

نتيجة لطغيان الكنيسة طيلة القرون الوسطى وفرضها للوصاية الدينية والسياسية أدرك الناس جيدا أن الممارسة السياسية بهذه الصورة سوف تمنح السلطات هيبةً وقداسةً أكثر، وتفرض حكما مطلقا مما يكرس احتكار السلطة ومصادرة الحريات والحقوق في معظم الميادين وسدا لكل طغيان سياسي باسم الدين ورجاله، وتأسيسا لدولة القانون والحرية والتسامح الديني، أصبح لازما فصل الدين عن الدولة لتبدأ متتالية الانفصال القيمي تتحرك بصفة تصاعدية مرتبطة بجملة التحولات الاقتصادية والعلمية والاجتماعية التي عرفتها المجتمعات الغربية، مدفوعة أكثر بالخطابات الفلسفية التي أبانت عن جرأتها العلمانية وتحمسها الشديد لبعث الدولة الحديثة وفق أسسها المحايدة والمطلقة، بعد تجريب ألوان الوصايا المسيحية وما قدمته من قيم أخلاقية ضعيفة لا تصلح لبناء الدولة القوية المنشودة، فظهر <**نيكولا ميكيافلي ـ Nicolas Machiavel**> (1469، 1527) لينادي في سفره الصغير الأمير بضرورة

---

11 . قافين رايلي ، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، الجزء الثاني، المرجع نفسه، ص 17

12 ـ عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة، المرجع نفسه، ص 246

13 ـ المرجع نفسه، ص 247 .

14 ـ المرجع نفسه، ص 245

استقلال السياسة عن جميع المبادئ الأخلاقية التقليدية، وبتحريرها من هيمنة الدين ناصحا الحكام بأن لا يخجلوا في اختيار أي أسلوب مهما كان متدنيا لتحقيق مصالح الدولة، فالحاكم الناجح هو من يلجأ إلى الأساليب الإنسانية والحيوانية حسب الظروف والحاجات، وأنه لا ينبغي أن نحسب أي حساب للأخلاق الجارية إذا ما تعرض الوطن للخطر سواء كانت هذه الأخطار داخلية كالخيانة أو التمرد، أو أخطاراً خارجيةً كأطماع الدول المجاورة.

الواقع أن <**ميكيافلي**> لم يكن يعترف بأيّ قيم أخلاقية في مسائل السياسة، ما عدا قواعد اللعبة السياسية ذاتها، يقول المسيري: "ينبغي أن نفهم أن ميكيافلي في دعوته المحايدة لم يدع إلى فصل الساسة عن الدين فقط، وإنما بفصلها عن كل المطلقات، وعن أي مرجعية متجاوزة ويحولها هي إلى المرجعية المادية النهائية "[15]، فنسق ميكيافلي الجديد هو جعل "أخلاق الدولة أخلاقيات السلطة التي تسمح بأي شيء وكل شيء" [16].

ثم جاء <**توماس هوبز- Hobbes**> (1588، 1679) بدوره مبشرا بمطلقية الدولة التنين الآلة المتكاملة القائمة على القوة، معارضا "الفكرة الدينية التي سادت العصور الوسطى والتي ترى أن الملك يحكم بأمر من الله وأنه المسؤول أمامه وحده، وليس أمام أحد من رعاياه"[17]، مما يجعل النظريات الأخلاقية عديمة المعنى فهي لم تعد تعكس الطريقة التي يتصرف بها الناس فالاضطراب الاجتماعي وازدياد العنف السياسي وحالة الصراع الدائم التي لا تنتهي لم تترك مكانا للقيم الأخلاقية والوصايا الدينية في ساحتها، فقد "أصبح الشرف هو أي شيء نملكه أو أي شيء نفعله أو أي صفة نتصف بها، والسيطرة والانتصار أمران شريفان لأننا نحصل عليهما بالقوة، والناس قادرون على تجاهل المسائل العاطفية الانفعالية والقيمة هي الحصول على أعلى سعر، ومن يستطيع البيع بأعلى الأسعار فهو خير الناس"[18].

15 ـ عبد الوهاب المسري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، المرجع نفسه، ص 85

16 ـ رايلي كاقينن، الغرب والعالم من خلال موضوعات، الجزء الثاني، المرجع نفسه، ص 19.

17 ـ إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 266

18 ـ رايلي كاقينن، الغرب والعالم من خلال موضوعات، الجزء الثاني،المرجع نفسه، ص 37/36 .

هذه الصورة التي تصورها <**هوبز**> مبكرا هي ما يمثل حقيقة البشر إذا ويعبر عن طبيعتهم المادية المتحركة وأنانيتهم الفطرية ورغبتهم الجامحة في البقاء في ظل الإحساس بالخطر الدائم وعدم الأمان، مما يستوجب حتمية التعاقد الاجتماعي ويفرض مطلقية الدولة الجبارة، والمنوطة هذه المرة بمهمة "المحافظة على حقوق الناس ومصالحهم، لا نشر الفضائل المختلفة وإرغامهم على السلوك القويم"[19] ، ومعنى هذا أن مجال الأخلاق هو سلوك الفرد، أما مجال السياسة هو النهوض بالدولة وتنظيم المجتمع وحماية المصالح، إذ لا ينبغي الخلط بينهما بل فصلهما فصلا تاما لتقوم السياسة بمهمتها على أكمل وجه بكل حياد وموضوعية.

على هذا النحو لم يعد التفكير في الفلسفة السياسية داخل الدولة العلمانية الجديدة هو مسألة التوفيق بين التعاليم الدينية والممارسة السياسية، بل أصبحت الدولة توجهاً علمانياً يهتم بتدبير شؤون الدولة ورعاية المصالح العامة، أما مهمة هداية الناس ووعظهم فتلك مسألة شخصية تخص الفرد ذاته وتتعلق بضميره، من هنا بدأ التأكيد على "ضرورة خضوع الدين لأشراف الدولة لا العكس، وهكذا اختفت الازدواجية التي كانت قائمة في العصور الوسطى بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، أو سيطرة الدولة بما في ذلك السلوك الخارجي للمتدين"[20].

ينبغي أن نلاحظ هنا كيف أصبحت الدولة مع <**هوبز**> المطلق أو المرجعية النهائية ـ التنين الحتمي "الذي يبتلع في جوفه كل الأفراد الذين تمحى شخصياتهم وإرادتهم أمام شخصيتها وإرادتها، فهي كل شيء، لا يكون فيها حرية للرأي أو إملاء للضمير"، وتحولت مع <**هيجل ـ Hegel**> (1770، 1831) إلى ذروتها في التقديس والمطلقية، " فهي الغرض الذي يقصد إليه الإنسان وهي النظام الأخلاقي، وهي الغاية النهائية في السلوك الأخلاقي ولاجتماعي، بل هي إله يسير في العالم"[21] .

بهذا التوجه انقلبت المعايير، فبعدما كانت السياسة تسترشد بموجهات السلطة الدينية أصبحت الدولة المتألهة هي من توجه السلوك الديني والأخلاقي للأفراد، فحينما

---

19 ـ إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، المرجع نفسه، ص 273

20 ـ المرجع نفسه، ص 279 .

21 ـ عبد الوهاب المسري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، المرجع نفسه، ص 77.

يسلك الإنسان كعنصر أخلاقي، فإن اختياراته ينبغي أن تتفق واختيارات الآخرين، والحرية الأخلاقية تكمن في الاختيار الأخلاقي الذي يعبر عن الإرادة العامة.

وباسم الروح العامة والإرادة الكلية والدولة المطلقة أصبحت مقاييس السيادة هي الحرب والقوة لا القيم الدينية والتوجهات الأخلاقية، فالدولة حسب **هيجل** تستمد عظمتها وقداستها لا بسب صفاتها الأخلاقية الكامنة فيها وإنما بسبب قوتها، لذلك في مجال العلاقات الدولية ينبغي أن نعلي من صورة القوة لا قيمة السلام الدائم التي قال بها **كانط**، ومع "تصاعد معدلات العلمنة وتعميق مطلقية الدولة وتزايد هيمنتها كمرجعية نهائية مادية (...) تصعد الدولة هجومها المباشر على الدين الذي كان يبث في الفرد قيما أخلاقية وتزيد في رقعة الحياة العامة التابعة لها وتقلص من رقعة الحياة الدينية وتجعلها مسألة خاصة، ويستمر هذا التكتيك لدرجة (...) لم يعد من المهم فيها التساؤل عن عقيدة الإنسان وانتمائه الديني ولا حتى سلوكه الشخصي خلقيا كان أم منافيا للأخلاق، إذ أصبح المهم فقط هو مدى نفعه للدولة وولائه لها"[22] .

ـ **وأما المنعطف الثالث في صورة الفن**: كان الناس كما يقول: البروفسور <**كافين رايلي ـ kavveen rayly** > في كتابه الغرب والعالم **"**لمائة عام خلت على يقين من كل شيء، فتصوراتهم عن الله والتقدم والحقيقة والجمال والبواعث الإنسانية والأخلاقيات والجنس والزواج والحضارة والحرب والاقتصاد والطبيعة، كانت جميعها واضحة يمكن صياغتها في عبارات محددة وغالبا مطلقة أمّا اليوم فلم يعد هذا اليقين ممكنا **"**[23] .

ينبغي أن نفهم أنه مع غياب اليقين سوف يتفكك العمل الفني لا محال، لأنه لن يجد الأرضية الصلبة التي يرتكز عليها والمعايير الملزمة التي يتحدد بها فيختفي الفن الأصيل بوصفه ظاهرة نوعية تحترم القيم التي حددها التراث ليظهر الفن الأجوف الذي يتحرك بلا اتجاه أو هدف، الفن الذي يسمح بموت الفنان ذاته، ومن "هنا يكثر الحديث عن الأدب للأدب والشعر لشعر والمسرح للمسرح والموسيقى للموسيقى، وكأن الفن نشاط لا علاقة له بالقيم الأخلاقية والإنسانية[24]، والفنون الطليعية ترفض التحديد

---

22 ـ المرجع نفسه ص 80 .

23 ا رايلي كاڤين، الغرب والعالم من خلال موضوعات، الجزء الثاني، المرجع نفسه، ص 146.

24 ـ المرجع نفسه، ص 348 .

الذي تفرضه قيم معينة أو مرجعيات نهائية وتقدم نفسها "باعتبارها نماذج معرفية مميزة للواقع، بوصفها لحظات لقلب البنية المنظمة روتوبيا للفرد والمجتمع، أو بوصفها أدوات تمرد اجتماعي وسياسي حقيقي لم تعد تقبل النظر إليها حصرا بمثابة موقع تجربة، لا نظرية ولا عملية "[25]، فيظهر الفكر البنيوي الذي يؤكد أهمية البينية على حساب المؤلف والقارئ، ثم يظهر الفكر التفكيكي الذي يعلن سقوط المعيارية ويؤكد أن كل الأمور متساوية ومتداخلة[26]، وتظهر التعبيرية التجريبية والحركة الانطباعية والرمزية قبلهما ليعلنوا بداية الهجوم على اللغة من خلال التخلص من جزئيات اللغة وتجاوز أسلوب السرد القصصي التقليدي، ويزداد الاهتمام أكثر بالعبث والهوس ومسرح العنف، وكذلك الأشكال الفنية الأخرى مثل تيار الوعي والفلاش باك، والحركة المستقبلية في إيطاليا وروسيا، والتكعيبة لينادوا بمقولة الفن المحايد أو الفن المستقل أو الفن الحر والتي تصبح حقا مشروعا في نظر البعض تتم المطالبة به في بيان للمستقبلين في روسيا، ينادي بضرورة إعطاء الحق للشعراء لرفد الناس بمفردات مبتكرة وملفقة[27]، لتتحول الكلمة إلى مقاطع صوتية لا معنى لها سوى الهسترية والتهريج أو التوهج والإيقاع في أحسن الأحوال من قبيل "سي سي سي سي سي وشاعر آخر يقول: ستزن ستزن ستزن وآخر يقول: في عبارات أقرب إلى الدندنة: دربل، إشكل، إشبكر، سكم، مي سوبر، رل ينر"[28]، وكأن الأسس والقواعد التي أصبحت توجه الفن الحديث هي اللاذوق واللاعقل واللايقين.

فتطغى الضدية على الفن الحداثي، لتصبح من أهم خصائصه، فيقال الفن المضاد Anti_Art والرواية المضادة Anti_Novel والحضارة المضادة Anti_Culure أي كل ما هو معادٍ للفن الحقيقي والرواية الأصيلة والحضارة الإنسانية في صورة الغائب فيها إنسانية الإنسان، بعد سقوط المقدس والمثالي والأخلاقي والعاطفي، فقد لاحظ "< **لوكاتش** > ما سماه سقوط الذات المتكاملة وسقوط الشخصية في الأدب وتفككها في الفن

---

25 ـ 25 ـ قاتيمو جياني، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة/ فاطمة الجيوشي، (د، ط)، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1998، ص61 .

26 ـ عبد الوهاب المسري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، المرجع نفسه، ص 148

27 ـ عدنان رضا النحوي ، تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، الطبعة الأولي، 1992، ص 103

28 ـ المرجع نفسه، ص 101 .

التعبيري والتكعيبي واختفاءها تماما في الفنون التجريدية "[29]، هكذا تتساقط الدوال أو تنعدم الواحدة تلو الأخرى في لعبة لا تخضع إلا لقوانينها الذاتية .

ويمكننا أن نلاحظ مدى هذا الانفصال والتغير القيمي الحاصل في الفن الحديث إذا ما تأملنا قليلا اللوحات التي عرضت في معرض **أرموري** الأمريكي عام 1913، وهو من أهم معارض القرن العشرين، فقد "بدت اللوحات وكأنها جاءت من كوكب أخر منافية تماما للمبادئ والقيم عاكسة لونا أكثر تطرفا، ولكن الأهم من ذلك أنها قبلت بدون الصدمة والفضيحة التي أثيرت في صالون المرفوضين عام 1863، فما عرض من طرف < **هنري ماتيس ـ Henri matisse**> و <**مارسيل ديشان ـ Marcel Duchamp**>، كان خروجا عن قواعد التصوير التقليدي بمعنى الكلمة، فلوحة <**ماتيس**> العارية الزرقاء مثلا تكاد تكون عدونا على ما آلفه المشاهدين من حيث وضع الموديل الأزرق والإطار الذي تظهر فيه، ولوحة < **ديشان**> عارية تهبط على درج لا تصور درجا ولا عارية، بل تكاد تكون رسوما مغلوطة ومبهمة لأجزاء وأعضاء متداخلة[30]، لدرجة يصبح فيها التميز بين عالم الفن وعالم الأشياء أمرا مستحيلا، فالمنظور المسطح والخطوط المتدخلة وبقع اللون والأشكال التكعيبة تميل إلى "زخرفة هندسية أو إلى ما يشبه اللعبة التي لا تعرف حدودا متحررة تماما من أي قيود أو معايير، وليس لها أي مرجعية أخلاقية أو إنسانية"[31] وهنا يحدث الشرخ عندما تغيب المرجعيات الضابطة والقيم الموجهة بقصد أو دون قصد فلا تعرف البشرية ماذا تريد وماذا لا تريد، ما ينبغي فعله وما يجب تركه وضع تنقلب فيه الموازين وتسقط معه فكرة الخير والجمال والحق، الأفضل والمرغوب فيه فلا يختلف الفن الهابط عن الفن الرفيع،

والنتيجة هي غياب القيم الدينية والأخلاقية وتميز عصر الحداثة بتغليب قيم العقل على الإيمان والفلسفة على اللاهوت وسلطان العلم على الكنيسة، فاختفى الدين وأصبح مسألة شخصية ليس إلا.

---

29 ـ عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، طبعة الأولى،2006، ص 147 .

30 ـ المرجع نفسه، ص 273.

31 ـ المرجع نفسه، ص 254.

الصياغة الصورية للعبارة اللّغوية عند طه عبد الرحمان

The visual formulation of the language phrase at Taha Abdel Rahman

حمر العين زهور*

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة ابن خلدون –تيارت، الجزائر

****

تاريخ الإرسال:2018/06/14 تاريخ القبول:2018/11/13 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

الملخص:

منذ كتاب تشومسكي "البنى النحوية" 1953 اشتغل اللسانيون و الباحثون في اللغة على إمكانية تطبيق اللغة المنطقية و الرياضية على اللسان الطبيعي و كان من بين المشتغلين بذلك المفكر المغربي طه عبد الرحمان حيث قدم بحثين الأول سنة 1976و هو موضوع وهو موضوع مقالنا هذا و الثاني و الثالث سنة 1977،أما البحث موضوع مقالنا فقد تناول فئة إمكانية تطبيق الوسائل الصورية و الرّياضية على اللّغة العربية فكان أن بين تركيبة اللغة المحمولية و المتضمن للأبجدية ، لما تتضمنه من المتغيرات و الثوابت الشخصية ، والحروف المحمولة بتعددها و الروابط القضوية والأسوار والأقواس و قواعد تركيبها ،مدرجا في ذالك أمثلة لينتقل بعد ذالك إلى الصياغة الصورية للعبارة فكان أن أعطى رموزا لكل من الكلمة والجملة وكيفية ارتباط النص رمزيا . و لأن الدلالة هي فحوى النّص فكان لابد من التأويل المحمولي الذي أخذ منحنين التأويل المفهومي والتأويل الماصدقي.مبرزا في ذالك كله الصعوبات التي يتلقاها تطبيق مثل هذه اللغة على اللسان العادي لكن دون أن يحول عن إمكانية ذالك.

الكلمات المفتاحية: المنطق ، النحو الصوري، المفهوم ، الماصدق، التأويل المحمولي، قواعد التركيب

Abstract :
Since Chomsky's "Grammar Structure" (1953), linguists and language researchers have been able to apply logical and mathematical language to the natural tongue. Among those employed by Moroccan thinker Taha Abdel Rahman, he presented two papers, the first one in 1976, which is the subject of this article, The third topic of the article was entitled "The possibility of applying the visual and mathematical means to the Arabic language". The combination of the mobile language and the alphabet included its variables, personal constants, multi-colored letters, Kibha, included examples of this then moved to the wording of the wording of the phrase was to give symbols for both the word and sentence and how to link the text symbolically. And because the significance is the content of the text was to be the interpretation of Mahli, who took the curves of the conceptual interpretation and the interpretation of the past. In this all the difficulties encountered by the application of such language on the regular tongue, but without diverting the possibility of that.
Keywords*: logic, visual form, concept, mausoleum, metaphysical interpretation, rules of composition*

*أستاذة محاضرة (ب)،hameurlainezhor@yahoo.fr، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة ابن خلدون –تيارت

تمهيد:

كثيرا ما كنا نسمع العبارة "إن المنطق للفكر كالنحو للغة" هذا ان الفكر الانساني لا يكون عشوائيا فهو تفكير يحتكم الى مجموعة قواعد سماه ارسطو "اللوغوس" وسماها تلامذته مشائي القرن الاول قبل للميلاد بالاورغانون، الا أن كتب "البنى النحوية" لتشومسكي سنة 1957، نبه الى أمر أخر هو إمكانية خضوع القواعد النحوية للقواعد المنطقية، أعتقد أن إمكانية إخضاع اللغة للمنطق كان لا بد أن نظهر في وقت سابق عن كتاب تشومسكي بكثير لما؟ اذا كان الفكر يخضع للمنطق، واللغة هي تفكير مسموع أو مكتوب فوفق قانون التعدي لا بد من خضوع اللغة للقوانين المنطقية.

كان لكتاب تشومسكي تأثير كبير فيما تلت من أابحاث في لسانيات وفلسفة اللغة في أمريكا، و أوربا، وكان للباحثين العرب حظا من ذلك. يعتبر طه عبد الرحمن المغربي من بين أهم المفكرين العرب المهتمين بتطبيق الوسائل الصورية في اللسانيات الطبيعية، وقد جاء هذا نتيجة إسناد المنطق إليه كمقياس سنوات عدة في كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط وعلى اهتمامه الشخصي نتيجة هذا التدريس وتنويهه، بهذا النوع من المباحث فهو يفتتح كتاب "اللسان والميزان او التكوثر العقلي" بالآيات الاولى من سورة الرحمن ﴿**الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4 (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (5) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (6) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (7) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (8) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (9)**﴾[1]، وان هذا الاختيار لأستاذ المنطق لم يكن تحكميا اعتباطيا، فليس من الممكن لأي كان ان يستشهد بشكل ليس خاضع لأي ضرورة منطقية او عقلية، فما بالك اذا كان هذا المفكر منطقيا ايضا وهو يبرر افتتاحه بهذه الآيات الكريمة بقوله " نفتتح كتابنا هذه الآيات لكثرة استشهاد علماء المسلمين بها، عند التدليل على مشروعية "علم المنطق"، من ذلك استشهاد ابن حزم الاندلوسي ببعضها في مطلع كتابه: التقريب لهذا المنطق والمدخل اليه بالألفاظ العامية والامثلة الفقهية، واستشهاد ابي حامد الغزالي بها في كتابه: القسطاس المستقيم، ونرى رأي ابن حزم في حمل لفظ "البيان" في الآية

[1] القران الكريم، سورة الرحمن، الايات من :01 الى 09.

الكريمة على معنى "المنطق" ومعنى اللسان معا، وهذا لأمر دقيق لم يتفطنإليه الباحثون إن لم يتعسف بعضهم، فيقصر دلالة هذا اللفظ الجليل على الجانب اللغوي من العملية الفكرية، وهو خطا شنيع، فما نكاد نرى رأي الغزالي في حمل لفظ "الميزان" على معنى "ألة المعرفة" لولا أنه رد هذه الآلة الى ضروب القياس الاأرسطي، وهو أمر لا يمكننا تقبله ولا حتى تعقله"[2]، وليس هذا بل أن طه عبد الرحمن يذهب الى انكار القول" يتنطق تزندق" الى القول بأن من استعمل المنطق شرّع وتحقق.

المفاهيم المؤسسة لمفهوم المنطق:

ان اهتمام طه عبد الرحمن بالمنطق لم يقتصر على تدريسه للمنطق الأرسطي فعمل على توسيعه بداية باهتمامه بالمنطق الرياضي وصولا الى تاريخ المنطق الى مساهمته في إخراج المنطق الى غير دائرة قسم الفلسفة كما يذكر هو في كتابه سؤال العمل وكتاب "التكوثر العقلي"، وبالامكان العودة الى المباحث التي تناولت المنطق ومباحث في هذين الكتابين بل وفي كتاب "المنطق والنحو الصوري"، وان ما يهمنا في هذا المقام هو تناول النحو الصوري او ان شئنا سميناه منطق النحو.

يمكن ان نلتمس اهتمام طه عبد الرحمن بتوسيع دائرة المنطق عندما أراد توسيع مفهومه وذلك من خلال مفاهيم أساسية وهي القول والانتقال والطلب، ونريد أن نشير بشكل عام إلى هذه المفاهيم التي سيتحدد من خلالها مفهوم المنطق عند طه عبد الرحمن.

القول: يتجاوز مفهوم المقدمات اي قضايا والتي توحي الى الذهن بمعنى المنطق، فالقول من قال اي تكلم في تجاوزه الى المكتوب والى كل ما يمكن ان يشير الى معنى "فقد يكون القول جملة من اللغة الطبيعية كما يكون متوالية من اللغة الصناعية"[3]، ونريد الاشارة الى ان المتوالية مفهوما رياضيا، كنا قد تعرفنا عليه في جانبه التطبيقي حينما كنا ندرس المتتاليات الحسابية والهندسية ويمكن أن نقول أنها مجموعة غير منتهية من الحدود لها حد أول ننتقل منهإلى الحد الذي يليه ثم الذي يلي يليه وفق عملية حسابية ثابتة سواءا بالجمع في المتتالية الحسابية اي بإضافة نفس العدد بين كل حد وآخر الذي يليه أو

2 عبد الرحمن طه، اللسان والميزان او التكوير العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 1983، ط1، 1998، ص: 5.

3 التهانوي محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: رفيق العجم-علي دحروج، مج 1، aمكتبة، ط1، لبنان، 1996، ص: 35.

بالجداء في نفس العدد بين الحد والحد الذي يليه في المتتالية الهندسية.إذاأردنا توضيح هذا على اعتبار أن طه عبد الرحمن سيلجأ الى هذا المفهوم من اجل التقعيد للمنطق النحو.

الإنتقال: آما الفكرة المرادة من هذه الخطوة هي كونها توحي بنظام بنائي خاص فالإنتقال يوحي بأجزاء بنيوية بحيث يتم الانتقال بين هذه الاجزاء وفق حركة فكرية خاصة حركة تحتكم إلى المنطق. فلا يمكن تسمية البناء بناءاإلّا اذا كان له صورة، ولا يمكن ان يكون له صورة إلا اذا كانت عناصر هذه الصورة ترتبط فيما بينها ارتباطا منطقيا، غير أنّ هذه البنية قد تكون واضحة وسهلة الاستيعاب سواءا تعلق الامر بالمنطق الأرسطي أو المنطق التقليدي بصفة عامة، أو بالمنطق الرياضي على اعتبار وضوح والقدرة على اختصار مجموعة البداية (أوليات أيّ بناء) في حين يتعسّر وضع هذه الاوليات ويتجلى ذلك بوضوح في كتاب طه عبد الرحمن "المنطق والنحو الصوري"[4].

الطلب: ان الطلب كلفظ غير وارد في التعريفات التقليدية يقول طه عبد الرحمن "واذا نظرنا في التعريف السابق للمنطق، وجدنا انه يستخدم صيغة "استفعل" من مادة "ح، ص، ل" وهي "استحصل" ، ومعلوم ان هذه الصيغة الصرفية العربية تفيد معنى "الطلب" فيكون الامر المستحصل هو الامر المطلوب حصوله".

بهذه المفاهيم الثلاث يكون الاستاذ طه عبد الرحمن قد حدد المفاهيم الأساسية التي تؤسس لمفهوم المنطق في توسعه متجاوزا للتعريف الأرسطي الذي يركز على العملية الإنتاجية. والتعريف الحديث الذي يركّز على العملية الانتاجية التعريف الحديث الذي يركز على النسق والاتساقإلى البحث في البنية بتوسيع مفهوم القول*.

ما يهم في ورقتنا هذه استعمال الآلة الصورية أي القوانين المنطقية على اللسان الطبيعي، فاذا كانت اللغة هي وعاء الفكر، كما هو منذ البداية، فلكي يتسع هذا الوعاء لمفهومه والمفاهيم المحايثة له والتي يجب ان تسبقه وتلحق به وكان يجب ان تنتظم في شكل منطقي وبمأن النحو هو المنظم للغة وأن اختلاف اللغات يؤدي الى اختلاف النحو syntaxe ما أدىبتشومسكيإلى التفكير في نوع من النحو يتجاوز نحو اللغة إلى نحو الفكر أي فكر في منطّقة النّحو، فيتشكل لدينا مفهوم جديد ألا وهو النحو الصوري، ولعل

[4] عبد الرحمن طه، التكوثر العقلي، ص: 86.

- نريد ان نشير هنا الى اعتبار البنية وارتباطها بالصورة مفهوما واردا والا لما سمي منطقا صوريا رغم اختلاف، وجهة نظرنا حول هذه التسمية، لكون هذا الأخير يعتمد ُعلى اللغة الطبيعية التي تكون حائل امام الصورية.

ارتباط هذين المفهومين لأمر كاف في المحايثة المنطقية او بأحرى وجود المنطق كمفهوم محايث ينتمي إلى هذا لمفهوم وينعطي منه بالتعبير الهوسرلي، ونكون بهذا قد أدركنا الهدف الذي سعى إليه تشومسكي، والذي كان موضوع بحث لدى طه عبد الرحمن أيضا، يقول تشومسكي في "البنى النحوية" "هي جزء من محاولة بناء لنظرية عامة للبنية اللغوية تصاغ صياغة شكلية، والكشف عن أسس مثل هذه النظرية، فالسعي الى دقة الصياغة في علم اللغة له دافع جاد يتعدى الاهتمام بالتفاصيل المنطقية أو الرغبة في تنقية اساليب راسخة للتحليل اللغوي"[5].

نريد أن نشير هنا الى أنّ هذه المحاولة من تشومسكي لمنطقّة النحو هي محاولة في توحيد اللغة، فالمفاهيم كلما كانت مجردة تأخذ الطابع العقلاني الصرف، والعقل بالتعبير الديكارتي الشائع أكثر قسمة بين الناس.إذن نفهم من هذا أنّ تشومسكي كان يسعى لتأسيس لغة عالمية تتجاوز حدود اللغات المحلية والقومية، وبالتالي تدرّج في العلوم المجردة، تماما كالرياضيات والمنطق.

القواعد المنطقية وقواعد اللسان الطبيعي:

ظهرت أولى اهتمامات طه عبد الرحمن بالنحو الصوري سنة 1976 يقول: "حاولنا في البحث الأول أن نعطي نماذج عن صياغة المنطق للتعابير اللغوية"[6]، ومنه ينتقل اهتمامه على مدى تأثير هذا النوع من الدراسة في البحث اللساني والمنطقي. ونركز هنا الى أن طه عبد الرحمن لم يكن هدفه هو بلوغ اللغة العالمية التي سعى إليهاتشومسكي، بل هدف بشكل خاص الى تحقيق امكانية منطقّة نحو اللّسان العربي على ما يعرفه هذا النحو من تعقيد وما يميز هذه اللغة من خصائص.

في السنة التي تليها (1977) قدّم فيها بحثين على التوالي حيث انتقل من اللغة المحمولية الصورية التي كان يركز عليها في البحث الأول والتي كانت تستجيب بشكل عام الى دقائق اللغة ودقيق النحو إلى تحديد أصناف النحو الصوري وخصائصه في البحث الأول، أما

---

[5]نعومجومسكي، البنى النحوية، تر: يؤيل يوسف عزيز، مر: مجيد الماشطة، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1987، ص: 11.

في البحث الثاني فيمكن القول أنن ذهب الى ما وراء هذا النحو في البحث في المقولات النحوية وأنواعها، بل وكيفية بنائها بحيث تستجيب لخصائص اللغة العربية.

في البحث الثاني أين تناول طه عبد الرحمن المفاهيم الرياضية الأساسية، بحيث ركز على أبجديات هذا النحو وقواعد الاشتقاق أي التطبيقات التقنية التي لا يتسع مجال البحث عنه.

لهذا ركزنا في بحثنا هذا على المبحث الأول.

إن محاولة منطّقة النحو يقتضي اعتماد لغة رمزية من شأنها استبدال القضايا اللسانية اللغوية بلغة رمزية، هذا الأمر ليس بالأمر المستجد فهذا كان الحال منذ بداية المنطق الرياضي، خاصة عند استعمال اللغة المحمولية الرمزية، إلا أنّالأمر في هذه الحال يبدو أنه أعقد بكثير إذ يتطلب بداية ثلاث مجالات بحث بل وأربع يجب ان يكون المترجم ذا اطلاع واسع عليها وهى: ميدان المنطق الصوري ووصولا الى المنطق الرياضي بحيث أنّالأول يجعله قادرا على استعمال القواعد المنطقية لإدراك صحيح القضايا وكذبها وتأويلاتها. أما المجال الثاني فهو الرياضيات ،الطابع الحسابي الذي يميز هذه الاخيرةإذا ما تمكن منه المترجم يصبح قادرا على الإتيان بجمل لغوية رمزية وذلك من خلال قدرته على اشتقاقها باستخدام الأبجديات والمفاهيم الأساسية الأولى والتي اعتبرها طه عبد الرحمن مفاهيم رياضية، المجال الثالث ويتمثل في اضطلاعه بالنحو فلا يمكن أن يكون قادرا على التحويل إذا لم يكن مدركا للمقولات النحوية التي لا تتأتىإذا لم يكن المترجم قادرا على تمييز الفعل من الفاعل المفعول به ،المفعول المطلق والظرف المكاني والزماني...الخ، وأذا اعتبرنا هذه المجالات كلها أدوات فهذا لأنها الوسائل المقصود بها دراسة اللسان الطبيعي وتحويله وعليه يكون المجال الرابع هو اللغة بذاتها. فعلى المترجم ان يكون متمتع بالقدرة على البناء اللغوي السليم ، بل ويمتلك القدرة على التأويل والذهاب الى إدراك المعنى الظاهر والخفي، وإلّا لما كان قادرا على إدراك الدلالة واختلال الدلالة من شأنه فساد الفهم وبالتالي تكون الترجمة أكثر فسادا.

إذا ما الّم المترجم بهذه العملية في نقل القضايا من اللسان الطبيعي الى الرمز، في هذه الحالة فقط يمكنه "أن يضع صيغا منطقية سليمة تكون لها نفس الدلالة التي لعبارات اللسان، وذلك في إطار إمكانات النسق المنطقي الذي بين يديه، إلّا أن هذه الصيغ المنطقية ليست تصويرا أو نسخا للجمل المنطوقة بحيث يقابل كل رمز في الصورة المنطقية لفظا في الجملة وكل رابط بين الرموز علاقة بين الألفاظ، بل إن هذه الصيغ

قد تختلف اختلافا كبيرا عن البنية السطحية ومقولاتها النحوية: فقد تتضمن أصنافا إضافية لا تظهر على سطح العبارة ولكن يشترطها السّياق أو مقتضيات التعبير الرمزي"[7].

إن الحساب المنطقي على ما تعودناه في الكتابات المنطقية الصورية والرياضية، إنما تهتم بقيمة صدق قضاياها في حركتها الانتاجية من المقدمات الى النتائج، الا أن الأمر في تطبيقها على البحث اللساني فهو اكثر من ذلك إذ أنه لا يقتصر على الصورة التي تحدد في النهاية قيمة الصدق، بل هو يشترط ان تندمج الصورة بالدلالة، بمعنىأن يكون للقضايا معنى وعلى هذا الأساس فإن اللغة المحموليةدون القضائية هي ما يمكنه أن يفي أو يقترب لإيفاء بهذا الغرض .وعليه كان يجب معرفة الجهاز الرّمزي لهذه اللغة وما يقابلها في اللسان الطبيعي.

الجهاز اللغوي المحمولي:

وان كان هذا الجهاز يبدو لنا ناقصا –هذا لأننا لا نستشعر من خلاله الدلالة المطلوبة وبلوغ البنية العميقة للعبارة إذ أن نتيجة تدريسنا للمنطق الرياضي، نتلمس شيئا جديدا على الأقل في هذا الجهاز وفي العناصر المكونة لها- إلّا أننا نريد تقديمه كما جاء في كتاب طه عبد الرحمن وتوضيح ما لا يبدو واضحا تماما وتعليق على النقاط التي نرى أنها تستوجب ذلك.

مكونات الجهاز:

ونقسمها الى قسمين: اما الاول فيتمثل في الابجديات وسنفصل بها، اما الثانية فتسمى بالقواعد التركيبية وسنفصل فيها هي الاخرى.

الابجدية:

تتضمن الأبجدية مجموعة عناصر كالحروف الشخصية، الحروف المحمولة، الروابط القضوية، الأسوار والأقواس.

1- **الحروف الشخصية:** و تنقسم الى قسمين ،الحروف المتغيرات الشخصية وهو ما يشير إلى موضوع مفرد دون أن يعينه تعيينا حصريا وما يقابله في اللغة العادية هي حروف الوصل . وحروف الإشارة من الممكن ان يكون طه عبد الرحمن يضعها ضمن مجال المتغيرات الشخصية، دون أن يذكرها على اعتبار أنها تشير الى فرد أو مجموعة أفراد لا تأخذ قيمتها أي قيمة القضية الواردة فيها إلّا من خلال اسم العلم لهذا الفرد أو

[7] عبد الرحمن طه، المنطق والنحو الصوري، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1983، ص: 10.

لهذه المجموعة من خلالها، أي أنّتحل محلها الحجة، (ويعبر عن هذه المتغيرات بحروف ابجدية مصغرة: س، ع، م)، يقول: وكل متغير منها يرمز الى فرد او موضوع، ولا يكتسب قيمته الا بإخلال اسم علم محله أو بحصره، وأمثاله في اللسان : ضمير الغائب: هو، هي، هم،..."[8].

الثوابت الشخصية: وهي ما يشير الى اسم العلم، ولا يكاد طه عبد الرحمن يضع تميزا واضحا في إعطائه لرمز بحيث يمكن أن نفرق بين المتغير الشخصي والثابت الشخصي مما من شأنه الاخلال بالدلالة في العبارات المترجمة يقول: "ونرمز للحرف الشخصي سواءا كان متغيرا او ثابتا ب س (س مضعفة)"[9].

2- **الحروف المحمولة:**

هي ذات دلالتين وهي تشير الى المحمول بمفهومه الارسطي اي الصفات التي من شانها تحمل على الموضوع والثانية تشير إلى العلاقة وتتنوع هذه الأخير بحسب تعدد هذه العلاقات، أما المحمول كصفة، كقولنا الناجح، الساجد ،الأول مشيرين بذلك إلى موضوع معين تحمل عليه هذه الصفة وسمي بالمحمولات الواحدية، اما تلك التي تشير الى علاقات فتسمى محمولات اثنائية، ثلاثية،.... نونية، بحسب عدد الاشخاص المرتبطين في العلاقة ويرمز لها بالرمز: "المحمولات الواحدية: $ك^{1}$، $ل^{1}$، المحمولات الاثنائية: $ك^{2}$، $ل^{2}$، ....المحمولات الثلاثية: $ك^{3}$، $ل^{3}$...، المحمولات النونية: $ك^{ن}$، $ل^{ن}$،...."[10].

الروابط القضوية: وهي لا تختلف في جوهرها عن الروابط القضوية التي اعتدنا اليها في كتب المنطق الرياضي التي تعود في جذورها الى المنطق الرواقي. وقد حصرنها في أربعة :رابط الفصل، رابط الوصل، واللزوم والتكافؤ "وسنركز للرابط الاثناني أيا كان ب*"[11]

3- **الأسوار:** وهي تدل على كم الموضوع وكيفه، هذا المنطق التقليدي لكن في النحو الصوري كما قدمه طه عبد الرحمن ومن قبله تشومسكي فهو لا يزيد على تكميم دون الكيف ولهذا قدم نوعين من الاسوار الكلي والبعضي بدون أن يضع لكل منهما رمزا خاصا به إذ جعل لكل منهما رمز: سا، ولعل، هذا النوع من الخلط من شانه ما يؤدي

---

[8] طه عبد الرحمن، المنطق والنحو الصوري، ص: 11.

[9] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* انظر: مفهوم الحجة، كتاب، المنطق الرياضي، اسعد الجنابي، ص: 06.

[10] المصدر نفسه، الصفحة نفسها. بتصرف.

[11] المصدر نفسه، ص: 12.

الى غير دلالة وضبابيتهابعكس ما هو موجود في اللسان الطبيعي. إذ أن القارئ للعبارة المحمولية لا يمكنه الاهتداء الى البنية والدلالة العميقة للعبارة لتشابه الرموز سواءا تعلق الأمر بالحروف الشخصية أو الحروف المحمولة كالصفة أو علاقة، ناهيك عن الأسوار التي لايظهر فيها الجانب الكيفي بداية ولا يمكن معرفة الكلي من الجزئي نهاية.

4- **الاقواس:** ولا يزيد طه عبد الرحمن على اعتبارها تؤدي معنى البداية والنهاية دون أي تفصيل دقيق، ولعل ما كنا نوده من هذه الأقواس في أن تلعب دورا أكبر من هذا كأن تشير الى الانتقال من جملة إلى جملة، أو جزء منها إلىآخر، إذ أن اللسان الطبيعي قد لا تنتهي فيه الدلالة أو تتوضح إلّا من خلال نص أقل تركيب له يكون من عبارتين فنفصل بينهما أو بين هذه العبارات بالمعقوفة، القوس أو الحواضن.

ولعل هذه العراقيل التي نلحظها كان تشومسكي قد أشار اليها لهذا فهو يقترح نموذج ثالت للبنية اللغوية إلى جوار نموذج الاتصال البسيط باللغة والنموذج التركيبي المباشر" فتمحيص هذين النموذجين وتطبيقها يكشفان النقاب عن بعض الحقائق للبنية اللغوية، وعن عدد من الفجوات في النظرية اللغوية، نخص بالذكر عدم قدرة النظرية على تفسير علاقات معينة بين الجمل"[12] ،و اما النموذج الثالث الذي يقترحه فهو النموذج التحويلي اذ يرى أن من شأنه حل هذا الإشكال.

القواعد التركيبية:

يقدمها طه عبد الرحمن في أربعة قواعد: قاعدة البداية وقاعدتي التوليد وقاعدة الختم، أما قاعدة البداية هي القاعدة القائمة أساسا على علاقة التلازم أو الشرط، والتي تتحدد من خلالها العبارات السليمة التي يمكن أن تكون مسلمات هذا النسق اللغوي المحمولي. فإذا ما اعتبرنا س متغير شخصي و ك محمول فان حمل ك على س عبارة سليمة وارتباط العبارات السليمة فيما بينها فصلا أو وصلا عبارات سليمة ، وارتباط أي عبارة سليمة كمتغير شخصي عبارة سليمة لأخرى .بالتالي و من خلال هذه القواعد التي تسمح بارتباط الثوابت والمتغيرات الشخصية والمحمولات بكل أشكالها مما يسمح من تكوين العناصر الأولية لهذا تسمى هذه القاعدة بقاعدة البداية. أما القاعدتين الثانية والثالثة فهما قاعدتان تحددان كيفية الاشتقاق، مما يعني ان الاشتقاق لا يكون اعتباطيا، بل وقف ما تسمح به قواعد المنطق خاصة مبدأ عدم

---

[12] توم جومسكي، البنى النحوية، تر: يؤيل يوسف عزيز، ص:11.

التناقض المنطقي، تهدف هاتين القاعدتان إلى تكوين وبناء عبارات سليمة جديدة ولهذا تسميان قاعدتا التوليد.

القاعدة الرابعة: وأسميها قاعدة الحصر فهي تحصر مجموعة العبارات السليمة الممكن الحصول عليها بتطبيق قاعدتي التوليد على قاعدة البدء أو على العبارات السليمة ،وبالتالي فهي تجمع كل ما يمكن من هذه العبارات وتمنع العبارات التي لا يمكن ان تنشا عن ذلك لهذا تسمى قاعدة الختم.

"هذه القواعد تشكل تعريفا استقرائيا بالمعنى الرياضي لمجموعة العبارات السليمة أي طريقة تقتضي القيام بعمليات معدودة وحسب نستطيع بعدها ان نبت بصدد سلامة العبارة المطروحة او اعتلالها مهما بلغ طولها"[13].

إذن بعد أن تعرفنا على مكونات الجهاز المحمولي، والقواعد التي تتم بها ارتباط هذه المكونات علينا التساؤل حول كيفية صياغة هذه العبارات صياغة صورية.

يرى طه عبد الرحمن أن الصياغة الصورية السليمة تقتضي التميز بين أقسام الكلمة وتحديد أنواع الجمل، أما عن أقسام الكلمة فهي:

الفعل بشكليه اللازم والمتعدي وأعطى الصياغة الصورية لكل منهما إلا أن التعدي لم يقتصر على المفعول به بل تجاوزه الى المجرور وغيره مما نراه يفقد البعد الدلالي ويتحول الى نص ذا طابع رياضي ومما قد لا يتشكل لدينا اختلافه عن القضايا الرياضية.

الاسم: وعن الاسم يذكر أنه يتنوع بحسب الإفراد والتثنية والجمع والتعريف بال او بالإضافة والنكرة مميزا في التعريف بين ما يراد به الاسم الكلي أو اسم العلم، وبمعنى ما صد في ما يشير الى ما صدقات متعددة وما يشير الى ما صدق واحد بعينه، أما عن الضمائر المتصل منها والمنفصل وكذلك اسماء الاشارة فقد تقوم مقام أسماء الأعلام"[14].

الجملة: وقسماها هي الأخرى إلى عدةأقسام بحسب الغرض وبحسب البنية فكانت بذلك الجملة الخبرية وهي أقسام : جملة ذات موصول وصلة، الجملة الظرفية والتي تحوي ظرف المكان أو الزمان أو كليهما والجملة الاستثنائية لحملها حرف استثناء الا: ما عدا.. والجملة المرتبطة بأدوات التعليل: لأن ....بسبب: بمأن..". واعتبرت هذه الأخيرة جملة سببية لدى المناطقة لاحتوائها على واقعتين لظاهرة. أما الجملة الغير خبرية فما

[13] طه عبد الرحمن، المنطق والنحو الصوري، ص: 15.

[14] المصدر نفسه، ص: 21.

عدا ما ذكرنا، وقد أعطى طه عبد الرحمن صياغات رمزية أو بالأحرى صورية لكل منها وذلك بإعطاءأمثلة حول كل نوع من أنواع هذه الجمل غير أن هذه الترجمة الصورية يكتنفها نوع من الغموض لاستخدام رمز واحد لمختلفات سواءا تعلق الامر بالجملة او بقسم منها.

نلحظ مما تقدم أنه لا يفي لحمل الدلالة أي أن الترجمة الرمزية لعبارات للسا ن الطبيعي لا بد أن تؤول حتى تفي بالغرض من "اللوغوس" أي المنطق بمفهومهاالإغريقيإذ"تفيد لفظة النطق" في معناها اللغوي "التصويت باللسان" فإذا ما أضفناإلى هذا المعنى معنى ثانيا، وهو "استعمال العقل" ....تشغيل العقل مقترنا بتحريك اللسان "نفهم بهذا أن تحريك اللسان يخضع لضرورة منطقية وعليه فالأمر بحسب طه عبد الرحمن ومن قبلهتشومسكي يحتاج الى تأويل اللغة المحمولية.

وكانت هذه النقطة التي عالجها عبد الرحمن طه في المبحث الثالث في الفصل الاول.

تأويل اللغة المحمولية: ولا يمكن ان تؤول هذه اللغة حسب ما كان بل هناك ما سمي بقواعد التأويل وهي قواعد ترتبط بالمفهوم والماصدق.

التأويل المحمولي الماصدقي:

إذا ما نظرنا من ناحية الماصدق ، فإننا نعود من جديد نتعامل مع الرموز الشخصية أو الثوابت والمتغيرات الشخصية والتي تشير إلى أفراد .....والرموز المحمولية التي تحمل على هذه الرموز الشخصية والتي تحدد في نفس العلاقة فيها بين هؤلاء الاشخاص، إلا أن طه عبد الرحمن حين أورد في كتابه المنطق والنحو الصوري" أمثلة يبين التأويل الماصدقي للمحمولات والذي من شأنه أن يعطي لهذه العبارات الدلالة المرجوة أو بالأحرى دلالة العبارة الأصلية أي كما جاءت في اللسان الطبيعي ، ولكن إذا ما كانت هذه الماصدقات مفترضة أو عوالم ممكنة وبالتالي العلاقات والروابط بين موضوعاتها هي الأخرى ممكنة أصبح التأويل الماصدقي غير كافي، ومن هذا نلجأ الى التأويل المحمولي المفهومي.

التأويل المحمولياالمفهومي:

"إن الإسناد القيمي في التأويل المفهومي غيره في التأويلالماصدقي. فاذا كان الإسناد القيمي في هذا الأخير دالة تدخل على الرمز الشخصي أو المحمولي وحده، فإنها في التأويلالمفهومي تدخل على هذا أو ذاك وعلى العالم الممكن الذي يقترن بها وعليه فالإسناد القيمي بالنسبة لحرف محمولي ك لن يكون مجموعة عناصر مرتبة من مجال الاشخاص... كما

هو الأمر في الإسناد الماصدقي لذات المحمول وإنما عناصر مرتبة من مجموعة الأشخاص والعوالم"[15] . نفهم من ذلك أن التأويل المفهومي قد وسع من مجموعة تعريف الدالة الى مجموعة العوالم المكنة، كما انها صدق هذا الدالة لم يعد قائما على الماصدق بل اصبح يرتبط بهذا الماصدقات والسياق التي وردت فيها العبارة. وقد يشمل السياق القائل من القول ومكان القول ومعطيات أخرى كمجموع الأحوال النفسية والاجتماعية للقائل وفي حالة ضبط هذا السياق يتم الإسناد القيمي للعبارة اللسانية باعتبار أنها عوالم تمتلك دلالة في رمزيتها "فبنية المفهوم تعتمد ...مجموعةالعوالم الممكنة ..علاقة الإمكان النسبي... مجموعة الاشخاص والاسناد القيمي"[16] . كما يضيف طه عبد الرحمن بإعطاء قواعد تحدد التأويل المحمولياالماصدقي من جهة، وأخرى تحدد التأويل المفهومي مع إعطاء نموذج لمونتيغيو حول هذا الأخير(يمكن العودة لكتابه المنطق والنحو الصوري).

الخاتمة:

لقد كان كتاب "المنطق والنحو الصوري" للمفكر طه عبد الرحمن محاولة جادة وعميقة ليس فقط في جعل للسان الطبيعي قواعد منطقية، أي أن يحتكم إلى النحو

[15] عبد الرحمن طه، المنطق والنحو الصوري، ص: .29

[16] المصدر نفسه، ص 29.30

الصوري، بل يسعى الى ادخال المنطق بتقنياته الرياضية دائرة العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهو الأمراللامرحب به ضمن هذا المجال من العلوم وذلك لأمر اساسي وهو الاعتقاد السائد أن الموضوعات المتعلق بالحياة الاجتماعية والنفسية والتاريخية وكل العلوم الانسانيةإنّما تحتاج الى تحليل لغوي ولسان طبيعي، إلّا أن هذا الأمر كان سائدا في علوم البيولوجيا فكان القول كافيا لشرح ما يحدث من ظواهر فيسيولوجية و فيزيائية على مستوى الأعضاء الحية غير أن الرمز بما قدمه من معادلات تضبط بدقة هذه التفاعلات وتكشف عن عوامل التغير وقوانينه وحدها ما مكن من تطور علوم البيولوجيا، فارتقت الى مصاف تضاهي في دقتها بعض العلوم الدقيقة كالفيزياء والكيمياء، الأمر الذي لم يكن في حسبان علماء بيولوجيا ما قبل القرن السابع عشر، وهذه المعدلات إنما كانت تكشف عن القوانين المنطقية التي تحكم هذه الظاهرة. فإذا ما توفرت هذه المعطيات حدثت هذه الظاهرة، فعلاقة التلازم (السببية في هذا المثل) لا تعدو أن تكون علاقة منطقية تفسر الظاهرة هذا من ناحية. ومن أخرىميكانيزما تفكير طلبة العلوم الانسانية أي نمط تفكيرهم القائم على السرد اللغوي أكثر مما يكون عليه جعله ينفر من لغة المنطق الرياضيات ولعلنا نجد عدد المتخصصين في دائرة المنطق الرياضي خاصة في جامعاتنا العربية محدود بالمقارنة مع تخصصات أخرى لا لشيء إلا بهذه التركيبة الصارمة للقضايا المنطقية ولغتها، واستشعار جفافها لغير المتخصصين، لكن إذا ما أردنا لبحوثنا في العلوم الإنسانية والاجتماعية أن تتطور فلا بد من طرق باب النحو الصوري الذي يضبط قضايانا بالتالي اسناد قيمي لها مما يمكن من احداث قفزة نوعية تطورية.

قراءة العقل الحداثي للتراث العربي الإسلامي في فكر جورج طرابيشي.
العقل الإسلامي أمام راهن القومية الثقافية والعلمانية

Reading the modern mind of the Arab Islamic heritage in the thought of George Tarabishi

مناد صافية*

كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2 محمد بن احمد، الجزائر

****

تاريخ الإرسال:2018/12/23 تاريخ القبول:2019/01/11 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

ملخص:

يواجه الفكر العربي المعاصر اشكاليات كبرى تبحث في البناء الداخلي للقيم العربية الاسلامية،حيث تعددت فيها اوجه الطرح الفكري والمنهجي للإشكاليات - الهوية وأزمة الانتماء وجدلية الانا والأخر ،الاصالة والمعاصرة - ؛ فالهوية مفهوم انطولوجي متعلق بقيم متأصلة عن التراث في ظل الخطاب الهيمني وتصاعد التحديات الحداثية ،وظهور ازمات ثقافية فكرية وإقصاء للخصوصيات الثقافية بظهور مايسمى بالعولمة والحداثه والصراع التصاعدي الناتج عنهما ،والبحث عن امكانية الضرورة للتعايش والحوار الحضاري ؛كلها مفاهيم أدت الى انحلال الانا الهوياتية داخل ثقافة كونية أحدثت تهميشا للثقافة الذاتية باسم العولمة والانفتاح. فالعولمة تعاني من صعوبة فهم المفهوم لأنه لم يعرف إستقرارا بعد، كما نجدها عند المفكر جورج طرابيشي في كتابة أصل العولمة وفصلها ،فعدم وجود اتفاق حول المضمون فان الاشتقاق نفسه يجعلها على طرفي نقيض من القومية فنعدها مثلا ظاهرة تاريخية ،مع اضافة التراث كنقد فكري للفكر العربي والعقل المستقيل ومكانة التفكير النقدي والفلسفي في صناعة الحدث الفكري سواء بمطرقة التراث او بفك العقل لحيثيات التي يشتملها ويحملها ذلك التراث.

كلمات مفتاحية: التراث ؛العقل المستقيل؛العلمنة الكونية؛الفكر ؛الخطاب؛المعاصر؛القومية.

Abstract:
The contemporary Arab thought studies the problems of the internal construction of the Arab Islamic values. The conceptual and methodological aspects of the problems of identity, the crisis of belonging, the dialecticality of the past and the present are different. The emergence of so-called globalization and modernization and conflict and the need for coexistence and civilizational dialogue are all concepts that led to the dissolution of the ethnic identity within a global culture that led to the marginalization of self-culture in the name of globalization and openness.

Keywords: *heritage; mind resigned; cosmopolitan secularism; thought; discourse; contemporary; nationalism.*

[*]- صافية مناد:باحثة دكتوراه تخصص فلسفة إسلامية وحضارة معاصرة، مختبر الأبعاد القيمية للتحولات والفكرية السياسية بالجزائر ،جامعة وهران2 محمد بن احمد .safi_a_488@hotmail.fr

مقدمة:

تكمن الخصوصية الذاتية للهوية الثقافية عن طريق الفهم الموضوعي لأشكال الأنا بنزعة مشرقية تلهث وراء الأصل ولا ترى أمامها إلا التغريب، التأصيل والبحث في التراث لا يجيب عن إشكالية الهوية الثقافية البديلة مادامت هناك ازمة العقل الاسلامي بين ذاتيته كفكر وثقافة كموروث عربي وقومي.

مما يعني أن الفهم الخصوصي للهوية الثقافية والتراث الخاص _العربي الاسلامي _ وحتى العقل المفكر سواءا كامن حداثيا او غير ذلك ؛وعلى غرار هذا نجد مصطلح العولمة لا يرقى للتصور الجدلي للثقافة كبناء والحداثة كتيار لتجربة استمرارية و قطيعات و للعلمنة كواقع تاريخي ومادي فلن يجد سوى فلسفة تاريخ هيجلية، إذ يقول بأن التاريخ "هو فلسفة التاريخ ، أي تاريخ الوعي والوعي بالتاريخ، مسار الروح في التاريخ، مسار الحضارة والوعي فيه

فالتاريخ العربي الاسلامي يتجه في ربط صلته بموضوعات حداثية من بينها الكونية والعلمنة الثقافية وهاته الاخيرة حسب البعض في اتجاه متزايد نحو التطور العلمي والتكنولوجي من مراكز القوى الاقتصادية العالمية وهدا مايحدث زيادة الانتاج التي تؤثر على الهوية الثقافية فاختلفت المواقف بين مرحب ومعادي خوفا على التراث وحماية للهوية الثقافية ،فصعوبة الحديث عن علاقة ازمة الهوية بالراهن في ظل المواجهة الغربية المتطورة من خلال العلمنة باعتبارها ثقافة كونية يجعلنا امام تساؤلات عدة فهل العقل الاسلامي يواجه جدلية الراهن والعلمنة ؟ فهل تعني العولمة الوعي بقضايا العالم ومشكلاته ومخاطره في فكر طرابيشي؟ ... وماهي تجلياتها في العقل المستقبل الاسلامي ؟_ وأين تكمن مكانة التراث العربي الاسلامي في الخطاب العقلاني المعاصر و اين يتوجه مستقبل العقل الفلسفي في دراسته نقديا ضمن المشاريع الفكرية المعاصرة؟

أ_العقل الاسلامي وعلاقته بالراهن الفكري:

انطلاقا،من نقد طرابيشي[1] للعقل العربي والاسلامي الذي كان بنقده لمشروع الجابري كقراءة نقدية وعقلانية مغايرة ومجددة للتراث العربي الاسلامي ،فالقراءة الجابرية للتراث تحولت الى تفكيك معرفي يقتضي وعيا نقديا وآليات منهجية خاصة بالأطر النقدية؛ سواءا انطلقت من التراث الفكري التقليدي عن طريق مايسميه العقلانية العربية الاسلامية ،الجابري علق على أنه" ظاهرة أفول العقلانية العربية الاسلامية على مشجب الغير ونحن نصر على ان نرى دور الذات في هذا الأفول"[2] فالعقل العربي والعقل الغربي لم يمثل في مقولة الجابري مقولة الجغرافيا وانما مقولة الابستمولوجيا ؛لها علاقة بالحقل المعرفي للعقل ،حيث تنتمي المعقولية للغرب بمرتبة البرهان أما المعقولية بمرتبة البيان فتكون من نصيب العرب كمرتبة العرفان بأطره اللامعقولة –على حد قول طرابيشي ان معقولية الجابري كانت مجغرفة إبستمولوجيا ويقومنها (قومية) لطرح الانظمة المعرفية الثلاث _نظام معرفي لغوي عربي الأصل ونظام معرفي غنوصي فارسي الاصل ونظام عقلاني يوناني الاصل "[3].اي مايعرف بنظام بياني عربي وعرفاني فارسي وبرهاني يوناني .

هنا نجد، ما اسماه الجابري بالتأويل في الحقل المعرفي البياني كمحدد أساسي لمحددات النظام المعرفي الذي يصدرون عنه بجعل نظام الخطاب نظام العقل وهوا مابينه الجابري بقوله " التأويل البياني كان تشريعا للعقل العربي ولم يكن كما يعتقد مجالا للممارسة الفعالية العقلية فعالية العقل الكوني المستقل بنظامه عن نظام اللغة"[4] ،تبعا لذلك يفصل الجابري بين نظام العقل ونظام المعاني ويقول بالعقل الذي يفهمه البيانييون أصحاب النحو فالعقل عنده هو منطق اللغة وهنا تطرح إشكالية نظام الخطاب /نظام العقل،فالتجديد والتحديث العقلاني الذي يطال التراث بالأصل هو عملية تاريخية وممارسة تبدأ من ماتبقى من ذلك التراث الاجتهادي بممارسة عقلية

1.جورج طرابيشي (1939_2016) ، مفكر وكاتب وناقد ومترجم عربي سوري.

[2] _جورج طرابيشي، نقد نقد العقل لعربي، العقل المستقبل في الإسلام، دار الساقي بيروت لبنان ،ط1 ،2004،ص10

[3] _ المصدر نفسه ،ص 12

[4] _ محمد عابد الجابري ،بنية العقل العربي2، دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية،مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1 ،بيروت،1986،ص67

وتكون بدورها ثورة ضد العقل المستقيل وضد إدعاء الكشف والوهم وضد التقليد والسلطة الدوغمائية وبعكس ما نادى به اركون رافضا العودة للتراث وداعيا لتفكيك العقل الاستشراقي ونقض المركزية التراثية او الثيولوجية وابراز المفارقات وتعاقب المركزية المعرفية الاوربية او مايسميه فلاسفة الاختلاف ورواد العقلانية المعاصرة بضرورة التفكيك"[1]

هذا تأكيد الجابري عل تجديد التراث وتحديثة انطلاقا من ما تبقى منه اجتهادا يخالف فيه اركون في دعوته الصريحة في القطع التام مع التراث واعتباره لحظة انبثاقية تاريخية فيعتبر تراكم المعارف والمواقف الثقافية مجرد افتعال مكرر فلا يمكن لعاقل ان يعتبرها حداثة فالقيم الاساسية التي انبثقت منها الحداثة تدعوا لإعمال العقل والاجتهاد واعتماد العلم ،حسب النسق الفكري التحديثي يبقى العقل العربي لايزال حبيس المنهجية التاريخية الفيلولوجية" لايمكننا ان نتحدث عن الاسلام والتاريخ دون ان نصطدم في طريقنا بالمستشرقين والاستشراق "على غرار الجابري الذي يؤكد على ضرورة تأسيس للحداثة من داخل التراث و التعامل مع التراث بمعقولية وموضوعية ،"وأنه افضل الف مرة او مائة مرة على الاقل ان يعي الانسان هدا المشكل من ان يفترض انه يدير ظهره للتراث ،في حين أنه يغرق فيه وقد يعود يوما ليعانق ذلك التراث في أكثر جوانبه ظلامية وفي أكثر جوانبه سلبية"[2].

بهذا يبدوا ،ضروريا مانراه في الجانب المعرفي للجابري برفضه للسؤال التقليدي ماذا نأخذ وماذا نترك من التراث ؟،لأنه يميز بين فكرتين في التعامل مع التراث وبين عاملين اولهما المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي فيطالب برمي المحتوى المعرفي للتراث لأنّ "كل معرفة سابقة لمرحلتنا المعاصرة تشكل مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد اما الايديولوجي فالأمر مختلف فالمضمون الايديولوجي ،ايديولوجيا،والايديولوجيا زمانها المستقبل"[3].

---

[1]_ محمد اركون ،من الاجتهاد الى النقد العقل الاسلامي ، تر هاشم صالح ، دار الساقي بيروت، ط1991،1،ص19_20

[2]_ محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991،ص289

[3]_كميل الحاج ، تصدع العقل العربي المعاصر او الصدام الصاعق مع الحداثة ،دار الحداثة للنشر،بيروت،ط1،ص2010،ص 151

ممّا تقدم تبدوا لنا ،جغرافيا الجابري الابستمولوجية تجهل_ لنقر له ذلك_ مبدأ إنزياح القارات فكما أن حدود الغرب والشرق وشرق الشرق نسبية الى بعضها بعض كذلك فان القارات المعرفية الثلاث البرهان والبيان والعرفان متداخلة متعادية لابمعنى انها متحاربة فحب بل كذلك وعلى الأخص "[1]،فتفكيك التيارات الفكرية والنظريات وتداخله لبعضها يقدمه التراث التاريخي من النزعة البرهانية معاكسة للبيانية المشرقية ومتصالحة مع العرفان " كإعادة تأسيس البيان على البرهان وهدا ماسبب في أزمة اسس واستقالة العقل عندما وقع في اللامعقول .

ويكون ذلك ،الهوس الديني الذي بدأ الانسان وكأنه يريد أن يعبر كذلك عن استسلامه للقوى الالهية طالبا منها ان تمده على شكل وحي والهام شخصي فما كان يريد الحصول عليه من قبل بواسطة قواه العقلية وحدها؛ "فالعقلانية مند الاغريق "[2]تحررت بفعل الفكر العلمي وتفككت قيود الهيمنة الاسطورية لكن فقدان الثقة بالعقل هو ماجعل ظهور ظاهرة الاساسية لاستقالة العقل واعطى للاعقلانية في مجال الفلسفة بالذات في الاقبال على بعث الفيثاغورية وتجديدها ،فالايمان بيفثاغورس كان يزداد بمقدار ماكان يتناقض وسلطان العقل .

و نجدها عند "الافلاطونية المحدثة وعلاقتها بالموروث القديم حيث تتفرع منها مغربية ومشرقية أي بالتأويل الابستمولوجي عقلانية واللاعقلانية يرد طرابيشي على الجابري انه " بنى محاكمة التي ارادها مدونة لما اسماها بالمركزية الاوربية التي مارست امبريالية وهيمنة على التاريخ الرسمي للفلسفة"[3].

إنطلاقا،من علاقة العقل العربي بالراهن المعاصر حسب طرابيشي كان من خلال رده عن الجابري في نظرية العقل لتفكيك المركزية الاوربية (اوروباي النزعة) مصطلح الناقد العربي كما يطلق عليه طرابيشي بتهكم عن الجابري وحسبه على غرار الاعتراف بهيغل على انه الاب الكبير للنزعة المركزية الاوربية في تاريخ الفلسفة الذي يستشهد الجابري مرارا بكتابه الموسوعي لتاريخ الفلسفة.

---

[1] _ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل لعربي، العقل المستقبل في الإسلام ،المصدر السابق،ص13

[2] _ محمد عابد الجابري، تكوين العقل،،مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1995،5،ص169

[3] _ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل لعربي، العقل المستقبل في الإسلام ،المصدر السابق ،ص14

عنئد؛ يعتبر تكوين العقل وعودة الجابري الى فيثاغورس (وحي هرمس المثلث العظمة لفستوجيير "أصحاب لنبوة وأهل الحكمة العتيقة وتلقى اراء الفلسفة الدينية الهرمسية وتأثيرها في مدرسة الاسكندرية الفلسفية وفي أفلوطين بالذات.

لذلك ،عندنا يعتبر التاريخ الفلسفة الاوربي النزعة ليحضر نومانيوس دلك الاحضار المكثف الدال انه يريد من خلال مشرقية نومانيوس ان يغزو اصلا شرقيا اللامعقول العقلي والديني على حد سواء بحيث يحتفظ العقل الاوربي الغربي بعذريته كاملة بحيث يتبدى الغربي وكأنه الموطن الاصلي للعقلانية وتحديدا العقلانية اليونانية التي ما انحلت وتفككت الا من جراء التهجين تحت معقول عدوى اللامعقول المشرقي"[1]،فالمركزية الاوربية الغربية ارتسمت مصورة للعقل الابدي على خلاف الشرق الذي يعد ركيزة اللاعقل وفي هذا الصدد نجد الجابري ينصب نومانيوس أبا مؤسسا للأفلاطونية المحدثة بصيغتها المشرقية (اللاعقلانية) مقابل افلوطين مؤسس الافلاطونية المحدثة بصيغتها المغربية العقلانية .

اذن يتضح لنا مما تقدم، انه إتسمت نظرية العقلانية في الفكر العربي بالغنوصية وطابع الالهي الذي يعد تاريخ للامعقول العقلي في الثقافة العربية الاسلامية، الذي عادة تكون بعيدة عن الراهن الفكري اذ يتعلق بالتراث الديني ؛بهذا يبدأ الصراع بين المشرقية والمغربية في فهم العقل العربي بين غنوصية وعرفانية والعقلانية البرهانية،تدخل الايديولوجية دفاعا عن الموروث وهنا مايسميه بإستقالة العقل التي ازدوجت عن ظاهرة إقالة العقل وهي كنتيجة جبرية لانصار الايديولوجية وتحول من العقيدة الى الدولة.فالجابري يوظف الهرمسية ليرد افول العقلانية اليونانية الى عامل داخلي يتمثل في التهامها لذاتها وليغيب بالتالي دور العامل الخارجي المتمثل في المد المسيحي، كذلك وظف الجابري الهرمسية بعد تضخم شأنها تضخيما تهويليا ليرد أفول العقلاني العربية الاسلامية الى عامل خارجي ليغيب العامل الذاتي الداخلي في هدا الافول "[2]

تبدوا ،استقالة العقل عند فستوجير تغدو عند الجابري إقالة للعقل الأولى تكون العقلانية اليونانية هي المسؤولة عن أفولها والثانية ترفع عن العقلاني العربي الاسلامي

[1] _ المصدر نفسه، ص 32

[2] _ جورج طربيشي،نقد نقد العقل لعربي، العقل المستقيل في الإسلام المصدر السابق،ص93

مسؤوليتها عن افولها ،وهنا تتجسد المركزية اللاواعية وتعبر عن عصر الانحطاط الذي لم يعي فيه دور البيان العربي الاسلامي في وأد البرهان العربي الاسلامي"[1].

إذن ؛يمكننا القول ان التراث القديم في صورة تغريب العقل وتشريق اللاعقل يعرض في تلك الحالة عن مورفولوجية الظاهرة ودوافعها الباطنة عن الهم المركزي التي نظمته ابستمولوجيا الجغرافية الجابرية ،فالهاجس المركزي للعقل عند المفكرين أخد الدور الاساسي في توريد الموروث القديم الى ساحة الثقافة العربية الاسلامية وتوسيع اللامعقول العقلي على حساب المعقول الديني في أطر الثقافية الداخلية الباطنية غير الظاهرية، حيث وجود العقل المستقيل عن التفكير وظهور ظاهرة الجمود الفكري داخل الفكر العربي الاسلامي بدعاوي التقليد والرجوع كما اشار طرابيشي "ان حران هي المحطة المركزية لاستيراد ثقافة العقل المستقيل ولاعادة تصديرها الى داخل المجال التداولي للثقافة العربي الاسلامية في المشرق حصرا"[2] .

فمن الاسكندرية وانطاكية انتقل الموروث القديم اساتدة وكتبا الى حران قبل ان ينتقل الى بغداد ومن حران انطلق اقوى تيار من تيارات الموروث القديم"وهو التيار الهرمسي ،فكل الانحطاط اللاعقلاني لهدا العقل كان مصدره حران او على الاقل كانت هده المدرسة من عناصر الاساسية،"المشرقية البنيوية التي كرست لاعقلانية في الوعي العربي لقرون طويلة نجد العناصر المقابلة لها في الفلسفة الدينية الحرائية" وفلسفة الخوان الصفا الذي قالوا بروحانية الكواكب وتأثيرها بالسحر والتنجيم ،نجد مشروعيتها العقلية في الفلسفة الدينية الحرانية والرازي الذي كان على كون طبيب الاسلام غير مدافع فيه نمودجا تاما لفيلسوف عنوصي هرمسي مادفع في جميع ارائه العلمية والفلسفية ؛سوى ان يتبنى المذهب الحراني جملة وتفصيلا ،اما الفارابي الملقى عليه القبض اصلا بالجرم المشهود .."فالجابري يقول ان الفلسفة الدينية الحرانية قد لعبت في الفكر الفلسفي الاسلامي الدور نفسه تقريبا الذي لعبته الاسرائيليات في التفسير والحديث"[3] ،وسؤال طرابيشي بعد قول الجابري كيف لأقلية ان توقع في حبالها جميع الفلاسفة المشرقيين كان واجب الجابري لتبرير التضخيم الايديولوجي والابستمولوجي ان

[1] _المصدر نفسه،ص94

[2] _ المصدر نفسه ،ص 100

[3] __ جورج طربيشي،نقد نقد العقل لعربي، العقل المستقبل في الإسلام المصدر السابق ،ص 125

الاقلية الحرانية عقيدتها في الالوهية الكواكب وقولها بالتالي بنظرية الفيض والعقول العشرة ".فالعلاقة بين العقل والطبيعة يقدر العقل على تفسيرها والكشف على اسرارها والواقع بتشكلات ثابتة بنيويا يتمحور علاقة في بنية العقل الذي قطباه العقل والطبيعة، فما ميز العقل العربي بوصفه عقل الثقافة العربية الاسلامية هو ان العلاقات تتمحور حول ثلاثة اقطاب _الله الانسان الطبيعة_ وباعتبار العقل منزل بمنزلة فطرية ثابتة لاتاريخية في فهم النص على المماهاة بين العقول ومركزيتها وتموقعها في تغيير الراهن الفكري والثقافي واليومي .

ويكون ذلك ،منطق العقل المستقيل المؤمن بالمعجزة واذاعة الوهم في الثقافة العربية الاسلامية الموروثة قلب مسار العقل من الديني الى العقل العلمي ،مع تقدم العلم والمعرفة العلمية فهنا يقتضي مفهوم الثورة الكوبرنيكية [1] ثورة عقلية أكثر ماهي محض ثورة علمية "في الوقت الراهن والزمن المعاصر _عالم العقل الذي هو التراث والتأويل الموروث للتراث هي شرط شارط لاستئناف عملية الاقلاع نحو الحداثة التي كان لاح بارقها مع عصر النهضة قبل ان يخمد في ما لم نتردد بأن نسميه عصر الردة"[2] ؛ فجليد التي يطرحها العقل بين العقل المكوِن والعقل المكوَن كما صاغها اندريه لالاند في كتابه العقل والمعايير ؛يمكن القول ان الثورة الكوبرنيكية بالنسبة للعقل العربي المعاصر والمتوتر بين قطبي التراث والحداثة ،ثورة ذاتية ينتفض فيها العقل كما تكون في التراث على نفسه ليعيد تأسيس ذاته في عقل مكون جديد مع رهان الحداثة والواقع الفكري ورهان الحداثة والواقع العولمي والثورات العلمانية .

ب _ الأنا بين كونية العلمنة و أزمة التراث:

نجد، الصراع اللاهوتي السياسي الذي يعد حلقة متوالية من حلقات التاريخية السياسية الدينية الذي انتج مصطلحات ابرزها العلمانية كمصطلح مقترن بالسياسة "اشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب"[3] ،كما أعلن عنها الجابري بأنها نموذج لاشكالية عادمة اللزوم ومستغنى عن خدماتها لأنّ العلمانية تعني فصل الكنيسة عن الدولة

---

[1] _الثورة الكوبرنيكية نسبة الى عالم الفلك كوبرنيكوس ،

[2] _جورج طرابيشي ، المعجزة اوسبات العقل في الاسلام ، دار الساقي ،بيروت،ط1 ،2008 ،ص183

_ جورج طرابيشي ، هرطقات2،عن العلمانية كاشكالية اسلامية-اسلامية،دار الساقي ، بيروت

[3]،ط1،2007،ص 9

والاسلام ليس فيه كنيسة لنفصله عن الدولة "[1]؛ فالعلمانية فلسفة وآلية لتسوية العلاقات لا بين الاديان المختلفة فحسب بل بين الطوائف مختلفة في الدين الواحد"[2] هنا تكمن ماتسمى بالتعددية الدينية في إطار التحدث عن العلمنة بوصفها آلية من طبيعة قانونية للفصل بين الدين والدولة ولتسوية العلاقات بين الأديان والطوائف وبإعتبارها طريق نابع لترقية المجتمعات من الطابع الهمجي الغابي وتحررها من الحيونة نحو التحرر بالانسانية والتقدم ، فالعنصر الهام في جدلية التقدم والتخلف بالنسبة للذات العربية وموضعها ورؤيتها للديمقراطية والليبرالية كمركزية حداثية .

يعبر عنها " الاطار الجيو-ثقافي_العربي الاسلامي ،فإن لهدا السؤال أهمية قصوى فلئن اوربا الغربية قد تقدمت لانها كانت مسيحية تحت مظل كاثوليكية بروتستانتية مزدوجة أو متناحرة "[3] الجيو ثقافية الاسلامية العربية وغير العربية في التقدم تظل معدومة ان لم يكن ذلك الى الابد ، فالعالم العربي يبقى في ظل التقليد والاستعباد جراء التأخر عن السباق الحضاري على عكس أوربا تدين بتقدمها لعلمنتها لا لمسيحيتها ،على غرار بقاء العالم العربي الاسلامي باقي متمسك بكل تراثه الديني لم ينفك منه حتى يتطور ولم ينطوي عليه ليقدم منه شيئ ، بقي حبيس التفكير الدوغمائي .

تبعا لذلك ،وعلى سبيل تعريف الذي أعطي للحداثة الذي إقترحه مرسيل غوتيه عندما أقام بين التحديث والعلمنة علاقة ترادف الخروج من الدين"[4] ، فالقطيعة الفكرية التي أطلق عليها إسم العلمنة ويضاف مصطلح العلمنة الدينية بربطها بالعامل الديني مند لوثر حيث كان" احتكار الكنيسة الكاثولوكية للإيمان الديني رد هذا الايمان الى الشخص البشري ،وأول إلى عقله المتمتع بالسؤدد الذاتي مهمة تأويل النصوص المقدسة "[5] ... وهناك أيضا العلمنة الثقافية والعلمنة اللغوية (التمرد على لغة المقدس) والعلمنة الانسانية(لفظ أطلق في سياق العلمنة الثقافية اللغوية) والعلمنة العقلية (التفكير بالعقل في العقل) والعلمنة العلمية(تغير صور العالم القديم) وبتالي أصبح للعقل

---

[1]__ جورج طرابيشي ، هرطقات2،عن العلمانية كاشكالية اسلامية-اسلامية، المصدر نفسه،ص10

[2]_ المصدر نفسه،ن ص

[3]_ المصدر نفسه،ص 97

[4]_المصدر نفسه ،ص 98

[5]_ المصدر نفسه،ص100

البشري عالم جديد عليه ان ينتمي اليه وذلك بالتحرر من الاساطير الغيبية وفي "التثوير الدائم واللامتناهي للمعرفة الدينية"[1] ،أما العلمنة الطبقية (لا مرجعية مفارقة للطبقات) والعلمنة القانونية(إعلان حقوق الانسان) والعلمنة السياسية(مبدأ السيادة والامة وتكريس لغة قومية)-في اطار جيو بولتيكي جديد للدولة مايعرف باسم الدولة/الامة أو الدولة القومية التي قدمتها الثورة الفرنسية كنمودجها الاول[2] – والعلمنة الجنسية (تحرير مزدوج للحياة الجنسية البشرية من الخطيئة والجريمة) مع سيغموند فرويد وحفرياته في قارة اللاشعور.

فالتمييز بين العلمنة كسيرورة تاريخية وحضارية وبين العلمانية كآلية قانونية ضروري لا لتفهم واقعة الحداثة الاوربية وحدها بل لتفهم واقعة تعلمن المجتمع بالتوازي وعلاقته مع تعلمن الدولة في البلدان الاوربية على خلاف ماحدث في روسيا البلشفية او تركيا الكمالية حيث اجبرت الدولة المجتمع على اعتناق العلمانية وفرضتها عليه فرضا كايديولوجية او حتى كدين بديل"[3]، فالعالم العربي فقد عرف علمنته بشكل متفاوت وبالاخص لا توجد اية دولة عربية علمانية وهدا راجع لطبيعة الانظمة العربية التي عموما تكون ديكتاتورية واقعية بعلمانية مزعومة على ان الاسلام هو دين الدولة ومبادئ الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع لكن يبقى هذا شعار لا صلة له بالواقع تجد التعلمن قوة موروثها القانوني كان من عهد النظام الاستعماري الكولونيالي الاوربي .

تعتبر الذات العربية الخطاب المعاصر أمام واقعية العلمنة وكونها موقف جمود تدعو بالتقليد او بالرجوع نحو ضم التراث والتاريخ ورفض كل فكر ايديولوجي على انه حجاب وحاجز بين الوعي والواقع ،فالحداثة التي فرضتها العلمنة بكونيتها على كل العالم احالت كل ماهو تاريخي وكل ماهو ضمن الموروث الذاتي يحمل الشعوب نحو التقاعد الفكري ،خالف جورج طرابيشي سمير أمين بجعله انتماء البيان الى التراث لا الى الحداثة بحسب سمير امين فالتراث وبهذا الشكل يعد تحنيطا وهو ماشكل ازمة تراثية لتموقع الذات .

---

[1] _ المصدر نفسه ص 101

[2] __ جورج طرابيشي ، هرطقات2،عن العلمانية كاشكالية اسلامية-اسلامية المصدر السابق،ص102

[3] _ المصدر نفسه، 106

وإذا كنا عرجنا بهذا الشكل على ماهية الأمة العربية بخصائص مطلقة هي التأهيلية والروحانية والمثالية والإنسانية والحضارية "[1]، ومن هنا فإن الفكر التراثي العقائدي محسوم بالميثولوجيا ومنطق الميتافيزيقا للنموذج التفكير الاستشراقي المعكوس الذي تحدث عنه صادق جلال العظم ويقصد به النموذج الديني السلفي المتجدد المحافظ للتراث الديني ؛وهو تيار محافظ في إنتاج الميتافيزيقا فالدين الإسلامي يحافظ على روحيته ضد الميول المادية، فكل الاتجاهات الحضارية أصبحت دخيلة على الشرق العربي وتشكل قطيعة جادة مع الموروث الثقافي والديني والتاريخي.

وفي السياق التحديثي للفكر العربي المعاصر نجد اطر تجديدية للفكر النهضوي والسياسي ، "فلا الليبرالية الرأسمالية استطاعت تقديم البديل للمنظومة السياسية الإسلامية التقليدية ولا الماركسية الشعوبية استطاعت تثبيت أقدامها على أرض ألإسلام[2]، ربما كانت أكبر كارثة هبطت على العرب هي الماركسية كقوالب غريبة حتى الآن لا تجد الماركسية مكانا لها في العالم العربي "أمام الفكر الغربي يأخذك النظام النسق والمنهج وأمام الفكر الشرقي تشعر على العكس أنك في حضرة الهاوية ويعتبر التراث مجرد مرآة للماضي وتاريخ الامجاد لا غير بعيدا عن كل حضارة راهنية وكل تطور للعقلانية العلمية اليوم.

حيث،ارتبطت العلمنة بالديمقراطية وتموقعها بالعالم العربي كإحدى مشكلات المعرفية من منظور اطوار الممارسة التاريخية الذي اقترن بالفكر الديمقراطي العربي والنزعة الشعبوية (الدولة ضد الامة والدولة الذئب والأمة حمل) فالفكر الديمقراط الشعبوي وهو الفكر السائد إجمالا في الساحة الثقافية العربية يضع كل رهانه على الشعب"[3] وهنا تصبح علاقة الجلاد والضحية .

هنا، الجابري يختصر قوله "العلمنية بمعنى فصل الدولة عن الدين غير ذات موضوع في الاسلام لانه ليس فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة او تفصل الدولة عنها "[4] يرد

---

[1])صادق جلال العظم ،ذهنية التحريم ،دار المدى للنشر والتوزيع ، ط1،سوريا،1997 ،ص42.

[2]) صادق جلال العظم ،المرجع نفسه ،ص 46.

_ جورج طرابيشي، هرطقات ، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية ، دار الساقي

[3]،بيروت،ط1،2006 ،ص 17

[4]_المصدر نفسه،ص72

طرابيشي على قول الجابري بانه منطق شكلي وعملية استدلالية فاسدة تخلو من التفكير وهو ماسماه بمنطقة اللامفكر فيه او باللاتفكير والجابري يأخذ بمنطق الاصوليين في عدم لزوم العلمانية ومقتنع بقوله الاسلام هو دين ودولة في ان واحد وهو ما أخذه من حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين.

لذلك ،نعت الجابري مسألة العلمانية في الوطن العربي بانها مسألة مزيفة [1] في حين ان العلمانية عامل من عوامل الديمقراطية والممارسة السياسية والعقلانية .فالنهضوي العربي مسلما او مسيحيا كان يشعر شعورا لايقاوم بان الاسلام "كحضارة كثقافة ولغة وتقاليد وعادات ورؤى واستشراقات ،جزء أساسي من هويته ولذلك لم يتردد لحظة واحدة في التجنيد من اجل بعث اللغة العربية لغة القران واحياء ادبها واعادة كتابة تاريخ الاسلام وابراز مآثر التمدن الاسلامي"[2]، خالف طرابيشي قول الجابري هذا باعتباره انه يتحرى بالاخذ الاخر عن سوسيولوجيا وغائية شعار العلمانية ،فارتباط الانا بالثقافة لها تأثير المثاقفة بالمعرفة الفكري التي تتصف بصفة التراثية الاصيلة (التراث)"كلمة تراث ما كانت تعني شيئا آخر سوى الارث و الميراث بالمعنى المادي للكلمة...، فالتراث الوعي بوجود تراث بمعنى ثقافة الاسلاف قد رأى النور هو نفسه عقب صدمة اللقاء مع الغرب ومن جراء الاحتكاك بثقافة الاخر "[3] ،فمفهوم التراث فرض نفسه في الحق التداولي للثقافة العربية الحديثة على سبيل رد الفعل ومحاولة رد فعل ثقافة ذات في مواجهة ثقافة الاخر فإنها حاضرة فارتدت نحو ماضيها لتصل ما انقطع من شرخ هنا تظهر ازمة التراث التي تواجهها الذات باعتبارها جرح الانتبروبولوجي على مستوى قطيعتين قطيعة العرب عن حاضر الغرب وقطيعتهم عن ماضي العرب ذاته، وبذلك يظهر مفهومان الثقافة بالاحالة الى الافراد والتراث بالاحالة الى الذات في ظل هاته الثنائيات ظل الوعي العربي يصارع الوجود الفكري الثقافي وحتى النهضوي نحو الحضارة

---

[1] _المصدر نفسه ص 75

[2] _ جورج طرابيشي ، هرطقات2،عن العلمانية كاشكالية اسلامية-اسلامية المصدر السابق ،ص75

[3] _ المصدر نفسه، ص98

منذ قرنين من الزمن؛ فهو يريد نفسه في ثقافة العصر بدون ان يقطع مع تراثه وهو يريد ان يحي تراثث ماضيه بدون ان يميت نفسه نفسه عن ثقافة العصر"[1] .

تعتبر ثنائية التراث والثقافة على اساس الابستمولوجي الذي عرف بعصر النهضة (بثنائية القديم والجديد ،الاتباع والابداع ، الاصالة والمعاصرة) هنا يضع التراث في مواجهة الحداثة في الثقافة العربية الحديثة وهنا قلب العلاقة بين التراث والحداثة وكل عوامل الحداثية من علمنة وديمقراطية."على المثقف ان ينزع عن بصره غشاوة الايديولوجيا وان يحرر نفسه من الصيغ الجاهزة والمفاهيم المتآكلة ان يضع ذاته من جديد في مدرسة الواقع والحقيقة [2]"،نحو مايسمى بالمركزية المثقف الحداثية التي تفرضها العلمانية والحداثة دون التراث والتاريخ وتأتي من التقدم الذي تفرضه الكونية الحداثية أي الثقافة الكونية و المثقافة باستثناء الوهم الايديولوجي الذي عليه مراجعة الذات المفكرة،فالخطاب العربي الحديث يميزه القدرة على استدماج السريع للمصطلحات الايديولوجية ،حيث اصبحت العلمانية يصطلح عليها باللائكية.

ازمة التراث والحداثة والعلمنة بشكل مباشر جعلت من المفكرين العرب واصحاب المشاريع بين موافق ومعارض_ فمحمد اركون مثلا انتصر للعلمانية ضدا على العلمانوية _ فمصطلح العلمانية مبدأ من مبادئ الكبرى للحداثة يعتبر اركون قضية العلمانية حيزا اساسيا في مشروعه بوصفها شرطا لابد من الدخول العرب والمسلمين ودولة او دين في العصر ،ويرى في تحقيقها مقياسا للوصول الى الحداثة رافضا فكرة ان الاسلام دين ودولة او دين ودنيا فالدولة في الاسلام كما في المسيحية ظاهرة دنيوية قبل ان تكون دينية بل هي قد استعانت برجال الدين لتأهيل مشروعيتها حيث تتعلق العلمنة ب laïcisation بإرادة الفهم والمعرفة ويحقق تبيئتها في المجتمعات الاسلامية حماية للدين ضد احتكار السلطة له وسحب البساط من تحت اقدام الحركات الاصولية وتميزا بين المستوى الروحي المتعالي transcendant للدين فيها البعد الديني من دون تكون هناك

[1] ــــ جورج طرابيشي ، هرطقات2،عن العلمانية كاشكالية اسلامية-اسلامية المصدر السابق، ص96

[2] ـ ـ جورج طرابيشي، هرطقات ، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، المصدر السابق ،ص 123

سيطرة بعد على الاخر دلك، يرفض اركون العلمانية النضالية والايديولوجية التي شاعت في تركيا مثلا".[1]

عندئد، حاول المثقفون العرب العلمانيون او المحدثون لهدا الخط من تعمق في البحث خشية ان ينعتوا بالرجعية ان التدين لكان الاهتمام بالدين ودراسته علمية تاريخية هي "الرجعية او العودة الى الوراء هدا مع العلم ان علماء اوروبا الكبار وبداية العشرين الى نشوب مايدعى بالأزمة الحداثية التي la crise moderniste صاحبت ادخال المنهج التاريخي الى ساحة العلوم الدينية وتفسير النصوص المقدسة على ضوء العلم التاريخي ،وهدا ماشكل ازمة كبيرة للوعي المسيحي التقليدي المليء بالرؤيا الخارقة للطبيعة والمعزات عن اصول المسيحية ونشوءها فجاءت الرؤيا التاريخية لكي تعطي صورة اخرى مختلفة فيما يخص هده الازمة الكبرى التي زلزلت الوعي التقليدي المسيحي ".[2]

وهناك صعوبات في قبول اي تفسيرات كون الامبريالية سبب العدائية الاسلامية ولو اننا عرفنا الامبريالية بمفهوم ضيق خاص على انها تعني غزو وهيمنة المسلمين على البلدان الاسلامية ولنفترض ان العلمانية وجهت ضد الامبريالية قد تكون جذور العلمانية تأسست في طرفي من التعاليم المسيحية المبكرة التي اوجدت مؤسستين منفصلتين الكنيسة والدولة فيما يعد في الصراعات المسيحية .

ج_مكانة التراث العربي الاسلامي في الخطاب العقلاني المعاصر_النقد ضد النقد_:

انطلاقا من أزمة الذات في الوعي الاسلامي سواء كصراع مع حداثة العولمة او صدمة العجز بالرجوع نحو الذاتية التراثية والتاريخية ،فالحداثة الغربية نجحت في تفكيك البنية المفاهمية التي عجز الخطاب العقلاني العربي المعاصر، كمشاريع فكرية عن ذلك وهدا ما ادى الى استعصاء التعامل مع نسق الحداثة بكليته المركبة والمتطورة والاكتفاء بالرجوع نحو الهوية الذاتية التراثية دون الخوض في غمار محاولة التحرر قياسا بالأصل التراثي وهو منهج لا يولد قراءة معاصرة للتراث الممكن ان تخرجه من مستوى الذاكرة الى مستوى التفعيل وتجديد لحركة التاريخ واعادة قرائتها .

---

[1] _ فارح مسرحي ،الحداثة في فكر محمد اركون ،منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم /دط،2006،ص198.

[2] _محمد اركون ،الاسلام ،اوروبا ،الغرب ،ترجمة هاشم صالح ،مكتبة الاسكندرية ،دار سنى ،ط2، 2001،ص 221.

مند هزيمة 1967 التي كشفت عن أزمات ايديولوجيا ثورية لها علاقة بالموروث الذي فشل في التعامل معه وتم نقله الى صراع ايديولوجي وأصبحت ماتسمى بالايديولوجيا التراثية ليصبح التراث منزلة الايديولوجيا نفسها "الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر من خلال ما هو الا تراكم تاريخي لماض عشناه وبالتالي فان أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر ليست بنت اليوم بل ..هي من موروثات تلك الرواسب الحضارية والتراكمات القيمية والدينية والنفسية التي ورثناها من القدماء"[1] ؛وهنا يقصد بالاصول الاولى الموروثة عن القران والحديث أي العلوم الدينية النقلية والعقلية وحتى العوامل الواقعية ذات طوابع اجتماعية متعصبة ،حيث اشتغل الجانب الديني من الناحية السياسية فاضحى في النظام السياسي كل معاد هو شيطان اي اخد الجانب التقديس والتحريم وبشرعية دينية وتحت لواء المقدس الذي حجب حرية الفكر.

ظهرت ممارسات تدعوا لتبرئة التراث وعدم تجريمه وجعله في نفس المسار التي سارت عليه النظم العربية المعاصرة اللاديمقراطية وهناك من يجعل تلك الممارسات للأنظمة ،ماهي الا استمرار وإمتداد ونتيجة حتمية للتراث اللاديمقراطي " فنقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع وان نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع وثورته"[2] ،حيث عرفت الازمة التراثية مع التيار الماركسي العربي ومع سمير أمين حينما ألصقت به (العدمية التراثية) التي كانت نتيجة لورقة عمل بعنوان إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي حيث رد في قوله "فهم البعض أنني أرفض التراث كليا بل وربما أحتقره هذا غير صحيح وناتج عن سوء فهم كل ماقلته في هدا الصدد هو أن هناك جناحا من البرجوازية يدعوا الى التغريب الصحيح ومحاولاتها قد فشلت بالتجديد، لأنها احتقرت التراث كليا "[3]؛هنا يكمن صراع تحديث التراث في الخطاب العربي المعاصر عن سجالات بين التراث ذا طابع تقدمي والأخر ذا طابع رجعي وهناك من يدافع عن التراث بشكل عام دون أحد الاتجاهين.

---

[1] _ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ،دار الساقي، بيروت،ط3،2012،ص10

[2] _ جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة المصدر السابق، ص14

[3] _ المصدر نفسه، ص15

ان التأريخ للتراث واستلهامه الايديولوجي أمران مختلفان تماما فالتاريخ يتطلب النظرة الشمولية وقياس الظواهر في اطار عصره اما الاستلهام الايديولوجي فانتقائي دوما ، يأخذ من التراث ما ينفع في المعركة الفكرية الراهنة ويقيم عناصره في ضوء هموم الحاضر"[1]، كمفصل ومخرج من ازمة التراث اعتبارا انها ايديولوجيا العلمية وربط بين حقيقة تاريخية وحقيقة ايديولوجية او ماتسمى بدعائية.

هنا طرح طرابيشي موقفه بقوله بدلا من استخدام التراث الاسلامي لترسيخ قناعات الجمهور المؤمنين حول رفض الدين، نحاول زعزعة قناعات الانسانية باسم العلم والحقيقة ، حيث ميز بين التيار القومي والماركسي بانهما يردان ان يخضعا جسد التراث لعملية جراحية واستئصال الانحطاط والظلامية من تاريخية التراث وتجاوز الرجعية ، مع انه للتيار الماركسي اتجاهين احدهما قويم العقيدة والاخر غير قويم العقيدة؛ اما التيار القومي فهو بين العلماني (زكي الارسوزي) والاسلامي(محمد عمارة) ،هنا يتشكل لنا العقل العربي وهو تحت ثقل مورثه من التراث اللاعقلاني واللغة اللاتاريخية التي يبدوا محكوما عليه بوضعيته اللاعقل عقل قابل لان يفتقد السلطة التي تجعل منه عقلا حيا ،السلطة التي بها يفرض النظام على نفسه وعلى العالم"[2]،بهذا يكون العقل ميت او اشبه من ميت كما ذكر الجابري في بنية العقل العربي عندما ذكر لغة العقل الميث التي هي لغة العربية الصحراوية المشرقية (المشرق يمثل اللاعقل والمغرب يمثل العقل)" فالعقلية هي التراث المشترك للمتعاصرين في مكان –زمان خاص التراث الذي انطلاقا منه ورجوعا اليه يتحدد إدراكهم للواقع وتخليهم لما فوق الواقع"[3]، فكل المفاهيم العقلانية والتراثية لها الاثر والتأثر التي تنتشر وراءها التراث لتظهر للاخر في تعقل مغاير كحفريات معرفية فوكوية في دعوة الانا للتعقل مع ثوابت العقل العربي الرئيسية .

في الاخير يمكننا القول ان التعامل مع التراث بموضوعية ومعقولية كما يراها الجابري بجعله للتراث معاصرا لنفسه وبتلك المعقولية التي تنقل التراث الى الحاضر بعملية عقلانية واعية تجعل من التراث موضوعا للفهم عن طريق عملية النقد واتصال العقل

---

[1] _ المصدر نفسه،ص18

[2] _ المصدر نفسه،ص138

[3] _ جورج طرابيشي ، نقد نقد العقل العربي ، نظرية العقل ،دار الساقي ، بيروت،ط1 ،1996 ،ص ص283،284

بالوعي المعرفي باليات معاصرة وعلمية، اكثر منها عاطفية والابتعاد عن دائرة التقديس والرجعية الفكرية في استعباد الماضي ، فكل المشاريع التحديثية والتجديدية للتراث عموما ماهي الى اليات نقدية اما للحاضر او الماضي ولكل منها اليات تقدمية في ممارسة النقدية ويبقى التحديث يمارس كعملية ايديولوجية لا علمية محضة حسب جورج طرابيشي ، التي جعلت من الانسان المغيب في التراث العربي الاسلامي بشكل عملي وعلمي كفكر ومعرفة ووعي واستطلاع لانه دائم التوجه نحو الاستقالة والعجز والتقبل المعجزات في اطار الالهي لم يستطع ان يفصل بين ماهو الهي وماهو واقعي طبيعي يجب تفكيكه فالتراث ليس كله مقدس وليس كله ثيولوجيا وانما هو حفر في التاريخ المعرفي .لرصد مسار تاريخي للتراث ليتحرر من دوغمائيته واسطوريته التي جعلت منه مشتتا وضعيفا وحبيس الماضي.

قائمة المصادر والمراجع:

1_ طرابيشي جورج ، المعجزة اوسبات العقل في الاسلام ، دار الساقي ،بيروت،ط1 ،2008

2______، هرطقات ، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية ، دار الساقي ،بيروت،ط2006،2

3______ ، هرطقات2،عن العلمانية كاشكالية اسلامية-اسلامية،دار الساقي ، بيروت ،ط2007،1

4______، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ،دار الساقي، بيروت،ط2012،3

5______، نقد نقد العقل لعربي، العقل المستقبل في الإسلام، دار الساقي بيروت لبنان ،ط1 ،2004

6______ ، نقد نقد العقل العربي ، نظرية العقل ،دار الساقي ، بيروت ،ط1 ،1996

7__ الجابري محمد عابد ،بنية العقل العربي2، دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية،مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1 ،بيروت،1986

8_الجابري محمد عابد ا، التراث والحداثة ، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، .1991

9_الجابري محمد عابد ، تكوين العقل،،مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1995،5

10_اركون محمد ،من الاجتهاد الى النقد العقل الاسلامي ، تر هاشم صالح ، دار الساقي، ط،1991

11_ اركون محمد ،الاسلام ،اوروبا ،الغرب ،ترجمة هاشم صالح ،مكتبة الاسكندرية ،دار سنى ،القاهرة ،ط2، 2001

12_الحاج كميل ، تصدع العقل العربي المعاصر او الصدام الصاعق مع الحداثة ،دار الحداثة للنشر،بيروت،ط2010،1.

13_ العظم صادق جلال ،ذهنية التحريم ،دار المدى للنشر والتوزيع ، ط1،سوريا،1997

14_ مسرحي فارح ،الحداثة في فكر محمد اركون ،منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم / دط،.2006

الأيديولوجيا في الفكر العربي الإسلامي

"طروحات عبد الله العروي نموذجا"

Ideology in the Arab-Islamic Thought "Abdullah Al-Arawi's"

بلخضر نوال*

كلية العلوم الاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد، الجزائر

****

تاريخ الإرسال:2018/07/22 تاريخ القبول:2019/01/23 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

الملخص بالعربية

عمق العروي صلته بمجمل التراث الفكري الغربي وحاول ان يظهر الجذور القديمة لمفهوم الأيديولوجيا، كرؤية مغايرة لواقع ينعكس في الحق والعلم، انعكاس الواقع في الذهن هو القاعدة البديهية والطبيعية حيث حاول "دراسة الأسباب التي تمنع الذهن البشري من عكس مباشر لبنية الأشياء، وتطرق ل "الأدلوجة" كمفهوم بديهي وطبيعي وضروري حالت أعراض تاريخية دون ظهوره في الفلسفة الإغريقية والمذاهب الإسلامية.

كلمات مفتاحية: الأيديولوجيا ، الفكر العربي الإسلامي، عبد الله العروي

abstract

Al-Arawi's attempt in his book is similar to the work of a topographical survey of the back of a ship that water enters from each side and is about to drown. The rescue of this ship is not, in our opinion, a humanitarian or national necessity, which urges us to review the concept of "objective Marxism.

Keywords: Ideology; the Arab-Islamic Thought; Abdullah Al-Arawi's

---

* - طالبة سنة ثالثة دكتوراه ل م د،ninawel9@gmail.com ، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد، مخبر: الفينومينولوجيا وتطبيقاتها

المقدمة

يستند نص الإيديولوجيا العربية المعاصرة، إلى مرجعيات معلنة، وهو يقوم بتحليل وتركيب الخطاب الإيديولوجي في فكرنا المعاصر، الأمر الذي يرتب علاقة خاصة بين النص وزمانه، وبين النص وما صدر من نصوص بعده، وبين النص في سياق أزمنة وإشكالات تتجاوزه، وتحمل بدورها مرجعيات أخرى، تنفتح على آفاق جديدة في النظر والسؤال، ويُقرأ نص الإيديولوجيا العربية المعاصرة في نظرنا، باعتباره المقدمة الكبرى للأبحاث التي تستوعبها الكتب الصادرة بعده، نقصد بذلك العرب والفكر التاريخي (1973) وأزمة المثقفين العرب(1974)، وباقي أعماله الأخرى، حيث نعثر في مختلف أعمال المؤلف المتواصلة(1)، على مواقف تروم الدفاع عن التاريخ والفكر التاريخي وهو الخيار الثقافي والسياسي الذي تبناه العروي في مختلف أعماله الفكرية.

تبرز قوة هذا العمل، في الروح الفكرية العامة الموجهة لفصوله وخياراته، وهي تبرز اليوم في عملية الاستواء التي تبلورت بها هذه الروح (2)، في أعماله التي تلاحقت بعد ذلك، وإذا كان من المؤكد، أن جوانب من مرجعيات هذا العمل، في الواقع وفي الفكر العربي، قد تغيرت، فإن الإشكال الكبير الموجه للكتاب ولمشروع صاحبه ما زال قائماً حيث تتواصل معضلات التأخر التاريخي في عالمنا (3) ونتصوَّر أن نص الإيديولوجيا العربية المعاصرة يخاطبنا اليوم وقد تراكم الحاضر العربي خيبات وهزائم كثيرة، إنه يدعونا مجدداً للتصالح مع ذواتنا ومع العالم، وخطوتنا الأولى في هذا الباب، تتمثل في مزيد من استيعاب مكاسب الفكر المعاصر، ذلك أنه مهما تأخر هذا الأمر سيظل بلغته "ضمن جدول أعمالنا، كلما تأخر، كلما تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع العربي ككل (4)" يكثِر بعضُ الإعلاميين، وضيوفِ القنوات التلفزيونيّة، من استعمال مفردة "إيديولوجيا" ومشتقّاتها، حتّى كادت تغدو سُبّةً شائعةً وهذا أمرٌ يدلّ على جهلٍ كبيرٍ بمعاني هذا المصطلح العلمي، وسياقاته (5).

فلقد ظُلِمَت الإيديولوجيا كنظامٍ للأفكار، بسبب السمعة السيّئة للإيديولوجيا كقناع. وكان عبد الله العروي قد خَصّص كتابًا كاملًا، لهذا الموضوع، وتتبّعَ فيه تقلّباتِ ترجمة مفردة "الإيديولوجيا" وتحوّلاتها في بعض اللغات الأجنبيّة (كما أنّ له كتابًا آخر حول

الإيديولوجيا العربيّة بالذات) (6) ، ولتوضيح بعض جوانب هذا الموضوع، إنّ المعاني التي ترادف كلمة "الإيديولوجيا" ومنها: المنظومة الفكريّة، العقيدة، الذهنيّة تشير إلى معنًى واحدٍ من بين معانيها العديدة التي لا يمكن ضبطُها إلّا من خلال دراساتٍ تحليليّة معقّدة، لأنه في السرديّة التراثيّة العربيّة الإسلاميّة، أدّت لفظةٌ أخرى، هي "الدعوة،" دورًا محوريًّا مشابهًا لدور مفردة "إيديولوجيا" اليوم، ويمكن أن نضيف أنّ كلمة "عقيدة" ربّما أدّت دورًا أعمقَ من "الدعوة،" وأكثرَ شبهًا بالإيديولوجيا كقناع، وهذا الأمر عبّر عنه أحدُ الفاعلين في السرديّة التراثيّة، هو الإمام أبو حامد الغزالي، الذي قال: "العقيدة حجاب،" وقال أيضًا: "إن المُقلّدَ لا يصغي،" وقد يعني أنّ المقلِّد لا يفكِّر، بل يسمع ويصدِّق ما يقوله له المُصغَى إليه. ومن العجيب أن نجد هذا المفهومَ، بشكلٍ شبهِ حرفيٍّ، لدى ماركس الذي كتب كما ينقل لنا العروي أنّ "مفهوم الإيديولوجيا، كمجموعة أوهام، تُعتم العقلَ، وتَحْجبه عن إدراك الواقع والحقيقة" (7)

اختارت جائزة الشيخ زايد في دورتها المفكر والكاتب المغربي عبد الله العروي شخصية العام واحتفت به وأقيمت ندوات حول فكره وأعماله في معرض أبو ظبي للكتاب، هنا قراءة في تجربته ومساره (8) ترسم صورة للمفكر المغربي الكبير معناه أن ترسم صورة لمرحلة تاريخية مهمة عرفها الفكر العربي في أوج تجلياته الكبرى، بدءاً من مساءلة الفكر الإيديولوجي العربي، وصولاً إلى مساءلة الحياة اليومية والتعبير عنها وعن المجريات التي تقع فيها وتؤثر في سيروراته ذلك أن رسم هذه الصورة يجب أن ينطلق من الأثر الجلي الذي خلفه كتابه العميق «الإيديولوجية العربية المعاصرة» في الوسط الثقافي العربي وردود الأفعال التي تلت صدوره (9) في هذا الكتاب يحدد بعمق مكونات وخصائص هذه الأيديولوجية، ويفكك بنية هذه الأيديولوجية منطلقاً في ذلك من تفكيك علاقة الذات (العرب) بالآخر (الغرب) من جهة وعلاقة هذه الذات نفسها بالماضي الذي شكّلها، ثم يحاول توضيح العلاقة التي تربطها بالماضي والمستقبل، وكيفية تعاملها مع الحاضر، وكيفية فهمها للفكر الكوني المحيط بها وطرق التعبير التي عبرت بها عن كيانها الفكري والوجداني (10) هذا الكتاب الذي اعتبره مكسيم رودنسون كتاباً مهماً من ناحية وضوحه ومن حيث مصداقيته، والذي اعتبره محمد برادة كتاباً يمتلك أهمية كبيرة بالنسبة إلى الثقافة العربية، وطبعا لن تكتمل عملية رسم هذه الصورة إلا بمساءلة كتابه «خواطر الصباح» بأجزائه الأربعة التي سجل فيها يومياته الشخصية وتأملاته الخاصة المرتبطة بالأحداث التي عاشها العالم في هذه السنين التي تتطرق إليها هذه

الخواطر ذات البعد الفكري العميق والتحليل التأملي المركز على رغم كونها كتبت لحظة وقوع الأحداث المتحدث عنها، هذا طبعاً بالإضافة إلى كتبه الفكرية الأخرى مثل كتابه «العرب والفكر التاريخي» الذي توقف فيه عند «منطق الأيديولوجية العربية المعاصرة» و«العرب والتاريخ» و«المضمون القومي للثقافة» و«دراسة الثقافة» و«الماركسية تجاه الإيديولوجا الإسلامية» و«الماركسية ومثقف العالم الثالث» و«أزمة المثقف وأزمة المجتمع» وغيرها، وكتابه الآخر «أزمة المثقفين العرب» الذي تمحورت مواضيعه حول «العرب والتاريخ» و«سنة وتسنين» و«العرب وعلم الأجناس الثقافي» و«الأنتلجنسيا العربية والتاريخانية» و«مثقف العالم الثالث والماركسية» (11)، وكتابه «مجمل تاريخ المغرب» وكتابه «من ديوان السياسة» و«كتابه «السنة والإصلاح»، وكتبه الأخرى التي توقف فيها عند تحديد المفاهيم في شكل تحليلي بعيد الغوص، وهي كالتالي: «مفهوم الأيديولوجيا» و«مفهوم الحرية» و«مفهوم الدولة» و«مفهوم التاريخ» و«مفهوم العقل» (12).

أبان العروي في مختلف كتبه الفكرية عن هذا الغوص العميق في ثنايا الفكر الغربي محللاً ومسائلاً ومفككاً وبانياً وجهة نظر قوية تجاه ما يقرأ، وأبان أيضاً في كتبه الإبداعية السردية عن هذا البحث المضني للقبض على روح المجتمع وسبر أغواره، وفق رؤية شاسعة تحيط بالعقدة التاريخية والنفسية لهذا المجتمع (13) و هو أمر لم يستطع التوصل إليه إلا كبار الكتاب في العالم أجمع. ذلك أن عملية القبض هاته والوصول إلى جوهر الأشياء هي ما قد يميز روائي عن آخر ولا يتم ذلك في غياب معرفة بعمق اللغة والقدرة على التعبير بها في أدق التفاصيل.

إن أهمية أطروحات المفكر المغربي عبد الله العروي تزيد أهميتها يوما بعد يوم، خاصة مع توالي الأحداث التاريخية التي تؤكد على ضرورة القطع مع العنف ومع المشاريع الدينية اللاعقلانية التي لا تفهم الواقع التاريخي بعمق، ومن جملة المفاهيم المهمة في فكر العروي (14)، مفهوم الثورة الثقافية، وهي ثورة عقلية في الأساس يجب أن يضطلع بها المثقفون، من أجل نقد الثقافة التقليدية وتأسيس نظرة جديدة تتصالح مع العالم، ومع التاريخ وتقطع مع الفهم الموروث واللاعقلاني.

للبنية المعرفية التي تتشكل عليها الأيديولوجيا عند العروي بحيث تعتبر مرجعاً رئيساً لرسم سياسات الفكر العربي وخططه، ومحركاً نحو تحقيق غاياته الكبرى وأهدافه العامة كما أنها تُمثل موجهاً لعمليات التطوير المستمرة لمنظومة التفكير في كل المراحل

والمستويات،كما تعتبر قاعدة رصينة للنظام العلمي تتميز بطابع الشمول والتكامل والأصالة والمعاصرة والتجديد، متضمنةً موجهات تحقيق النمو المتكامل للمفكر روحياً ونفسياً وفكرياً وخلقياً وجسمانياً واجتماعياً، فضلاً عن السعي لتعريف المجتمع بالتزاماتهم الدينية، والاجتماعية، والقانونية في علاقاتهم المتنوعة مع أنفسهم ومع الآخرين، وذلك بما يقدم إليهم من فكر جديد، متضمناً برامج ثقافية، تسهم في صقل الثقافة التقليدية وكفاءاته بما يتواكب ومتطلبات التنمية المستدامة، وتُعدُّ موجهًا لبناء عناصر التاريخ كافة وتطويره وتستند هذه المبادئ على مجموعة مصادر وأسس دينية وعلمية ووطنية ودولية، قادرة على فهم مجريات العصر وحسن التعامل معها، والممتلكة لمهارات التفكير العلمي والحياة العملية الإيجابية، المسهم في قطع العلاقة مع المفهوم الموروث واللاعقلاني.

ما الايديولوجيا ؟ هل هي وعي زائف ومقلوب للعالم أم أنها الوسيط الضروري الذي بدونه لا يمكن للبشر أن يتحاوروا ويفعلوا في التاريخ؟ هل هي اغتراب للوعي وبالتالي عجز عن توجيه الفعل وضياعه في مسارب خاطئة ؟ أم أنها أداة الإنسان لتملك عالمه ومصيره؟ ثم هل الايديولوجيا مجرد أوهام مفارقة للواقع أم أنها تعبير عما يتضمنه هذا الواقع من تناقضات وصراعات؟.

مفهوم الإيديولوجيا عند عبد الله العروي

عُرف عبد الله العروي مؤرخًا للمغرب العربي مثلما عرف مفكرًا معنيًا بالقضايا الحيوية الكبرى المتعلقة بتطور الفكر العربي في إشكالياته الخاصة، أي ضمن سياقه التاريخي والثقافي الخاص، وفي تفاعله مع الفكر الغربي هذا الجانب الأخير أسفر عن عدد من الأطروحات والدراسات المبتكرة التي أثرت الفكر العربي المعاصر ومن أشهرها دراساته في مفاهيم رئيسية كالإيديولوجيا والتاريخ والحرية والدولة(15) ويُعدّ كتابه «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» الصادر بالفرنسية عام 1967 ثم المترجم إلى العربية من الكتب المهمة التي تناولت وضع الثقافة العربية في النصف الأول من القرن العشرين وأوائل النصف الثاني وتأتي أهمية الكتاب من عدة وجوه(16).

إن مفهوم الإيديولوجيا ليس مفهوماً عادياً يعبّر عن واقع ملموس فيوصف وصفاً شافياً، وليس مفهوماً متولداً عن بديهيات فيجد حداً مجرداً، وإنما هو مفهوم اجتماعي تاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية

عديدة. انه يمثل "تراكم معانٍ"، مثله في هذا مثل مفاهيم محورية أخرى كالدولة أو الحرية أو المادة أو الإنسان (17) من يستطيع اليوم أن يعطي للدولة تحديداً شكلياً أو قطعياً بدون رجوع إلى التاريخ والاجتماع والاقتصاد والنظريات السياسية؟ وهكذا يستلزم كل نقاش حول مفهوم الإيديولوجيا الاطلاع على أصله وصيرورته وبالتالي على المذاهب الفلسفية المتعلقة به. وضمن هذه المنهجية حاول الباحث في دراسته هذه رسم الخطوط العريضة لخلفيات المفهوم متوخياً توضيح المعاني المضمنة فيه والتي تستولي على ذهن كل من يستعمله اليوم، حتى ولو لم يكن داعياً بها، وغاية الباحث التمكن عن استعمال مفهوم الإيديولوجيا في الحدود اللائقة به إن لم يكن بالإمكان الاستغناء عنه بالمرة.

تبرز هيمنة الآيديولوجيا على الثقافة العربية المعاصرة، حيث تعني سلسلة من الأفكار والمعتقدات المنفصلة عن الواقع سواء حول الذات أو الآخر، فهي «منحرفة عن الواقع» (أي أدلوجة) وتلعب الترجمة دورًا بارزًا في تلك العملية الانفصالية بنشر فهم مغلوط أو ناقص للنصوص المعربة، يتساءل العروي (18)، إن كانت ترجمة كتابه أنموذجًا لما ينتشر من ترجمات؟ الصورة التي يظهر بها المترجم في مقدمة العروي تكاد تجعله الشخصية الرابعة إلى جانب الشخصيات الثلاث التي يدرسها في كتابه: الشيخ والسياسي وداعي التقنية، سعي أولئك إلى تحقيق نهضة عربية سواء في المشرق أو المغرب العربي ظل محكومًا بإيديولوجيا منفصلة عن واقع المجتمعات العربية مثلما هي منفصلة عن واقع المجتمعات الغربية التي تترجم ويجري التعلم منها ومحاكاتها، منفصلة بمفاهيم وأحكام مسبقة، لكن المهم هنا هو أن ذلك يعني هيمنة على الواقع العربي يصعب اختراقها، وما صراع العروي مع مترجميه إلا صورة مصغرة لمحاولته كسر الهيمنة لكي يصل إلى القارئ العربي بالقدر الذي يجعل كتابه مؤثرًا بحيث يجعل «الوعي العربي يتساوى مع واقعه المجتمعي داخليًا وخارجيًا» تقول المعلومات السيرة الخاصة بعبد الله العروي إنه ابتدأ حياته الثقافية بالنشر باسم مستعار هو «عبد الله الرافضي» (19)، ومن يعرف إيحاءات مفردة «رافضي» الملصقة بالشيعة من قبل أهل السنّة في العالم الإسلامي سيستغرب الاختيار، فلعل المقصود هو الرافضي بمعنى من يرفض الواقع أو النظام الذي يعيش فيه، أي بمعنى الثائر أو الثوري، لكن تلك ستكون صيغة غير معتادة ولا يبدو أن في سيرة العروي، المعلنة على أية حال، أحداث نضالية سوى قربه ربما من بعض المناضلين في الحياة السياسية للمغرب المعاصر مثل المهدي بن بركة، هذا

إلى جانب انتمائه لليسار في الفكر والسياسة وهذا الانتماء يعني دون شك رفضًا، أو قدرًا من الرفض، للواقع السياسي والفكري، لكن السؤال هو: كيف أسفر ذلك الرفض عن نفسه في أعمال العروي؟في كتاب «الآيديولوجيا العربية المعاصرة»، كما في كتاب «مفهوم الآيديولوجيا»، يؤكد العروي أن الآيديولوجيا العربية المعاصرة، بما هي آيديولوجيا، "تستعيد مسار الفكر الغربي وهي، لهذا السبب، متعالية عن المجتمع الذي تعبر عنه"(20) ويعني هذا أن الفكر الغربي يمارس هيمنة أو احتلالاً للفكر العربي، نوعًا من القمع المفروض ذاتيًا وليس من الخارج. وسيذكرنا ذلك بما يقوله مالك بن نبي حول القابلية للاستعمار، والاستعداد لتلبس فكر الآخر، أطروحاته، رؤيته لنفسه وللعالم، بحيث يتحول إلى رقيب مهيمن على الذات وقامع لقدرتها على الرؤية المستقلة. يأتي هذا ضمن مقارنة يجريها العروي بين كتابه «الآيديولوجيا العربية المعاصرة» وكتاب للبناني نديم البيطار بعنوان «الآيديولوجية الانقلابية» (1964)، مقارنة تنتصر، كما يجب أن نتوقع، لكتاب العروي، وتختتم تلك المقارنة بملاحظات المفكر المغربي حول كتابه يقول في نهايتها إنه اختار الابتعاد عن الغرب بعدم استخراج الأيديولوجية من تاريخه مفضلاً استخراج الأدلوجة من التاريخ العربي الحديث نفسه «لم أستخرج الأيديولوجية من تاريخ الغرب» لكنه يفاجئنا بعد ذلك بقليل بقوله إنه حكم «على الماركسية بأنها النظرية المعقولة الواضحة النافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه»، وليؤكد ذلك مرة أخرى في آخر جملة من ذلك الفصل؛ يقول فيها: «ولهذا السبب يستعمل البحث مفهوم الأيديولوجية الذي تشترك فيه الماركسية والاجتماعيات الألمانية، المعنى الذي بلورته أعمال مانهايم ولوكاتش»(21) لا يرى العروي أن تبنيه للماركسية استعادة لمسار الفكر الغربي، كالتي تسم الفكر العربي الذي ينتقده. هل الماركسية وأعمال مانهايم ولوكاتش منفصلة عن الفكر الغربي؟ أم أن وعي العروي بما يفعل يبعده عن التلبس الآيديولوجي الذي يجده لدى المفكرين العرب الآخرين؟ أو لربما أنه لم ير أن الأطروحات الماركسية وفكر مانهايم واقعة ضمن آيديولوجيا غربية، ما يجعلها مهيأة للتبني وصالحة لتفسير الظواهر حتى النابت منها في سياقات ثقافية مختلفة عن تلك التي عمل ماركس ومانهايم على استخراج آيديولوجيتهما منها؟ الحقيقة أن العروي مع تبنيه للماركسية يعبر عن موقف نقدي إزاءها، فهو ينكر دعوى العلمية في الماركسية ويقول إن الماركسيين العرب انزعجوا من ذلك الإنكار، شكواه من ذلك الانزعاج تذكّر بشكوى ميشال فوكو من انزعاج الماركسيين الفرنسيين لتجاهله الإشارة إلى ماركس الذي سبق أن أشرت إليه في

مقالة سابقة حول فوكو، فهو القلق ذاته من الرقابة التي يفرضها عليه الرقيب الآيديولوجي في نهاية المطاف، غير أن فوكو الذي يتحرك ضمن سياقه الحضاري من دون أن يلقي بالاً لسياقات ثقافية أخرى يختلف عن العروي وغيره من المفكرين العرب الذين يتحركون وأعينهم مشدودة إلى ثقافتهم من جهة وإلى الآخر من جهة أخرى، بل وأعين الثقافتين مشدودة إليهم بالتفحص والنقد، بيد أن الوعي بالآخر الثقافي لدى المفكرين العرب، ومنهم العروي(22)، يظل بعيدًا عما يشكو منه مفكرون غربيون مثل فوكو، ليس المفكرون العرب معنيين بالتنوير، مثلاً من الزاوية التي كانت مدار تحليلات فوكو في كتب مثل «أدب وعاقب» أو «أركيولوجيا المعرفة».يشير العروي إلى فوكو ضمن مفكرين آخرين فقط ليلفت الانتباه إلى صعوبة أساليبهم في الكتابة وتأسيه على وضع أعمالهم المترجمة إلى العربية، أما ضيق بعض أولئك، مثل فوكو وباديو ودولوز وتشومسكي، من القيود المفروضة على حرية الخطاب فلا تحتل مكانًا في الوعي الفكري العربي المشغول بكيفية الاتكاء على معطيات الفكر الغربي أكثر منه بنقدهم أو اكتشاف مشكلاتهم، أي المشغول بالمنهجيات على النحو الآيديولوجي الذي يكشف عنه العروي دون أن يخرج هو تمامًا عن مؤثراته.

تستعمل الأيديولوجية في مجالات عدة وقد تكون متضاربة إلى حد ما ففي المجال السياسي قد تأخذ الأيديولوجية معنى مناهضا للانتهازية باعتبار أن الحزب الذي لا يمتلك أيديولوجية هو حزب انتهازي يسعى لاستغلال السلطة، أما عندما نتناول أيديولوجية عصر من العصور فإن الأيديولوجية تقدم مجموعة من المقولات والأحكام لتفسير ظاهرة اجتماعية وهي حينئذ تمثل رؤية تقود إلى فكر يحكم على كل ظاهرة إنسانية بضرورة الرجوع إلى التاريخ كقصد يتحقق عبر الزمن، أما الاستعمال الماركسي للأيديولوجية فهو يأتي في مقابل الفكر الموضوعي ويجعلها ضمن الإجابة عن السؤال: ما هي الأسباب التي تجعل الإنسان في كل أدواره يرى الأشياء طبقا لدعواه لاكما هي عليه في الواقع؟ وحينئذ فإن الأيديولوجية تبدو ضدا على الواقع(23).

في عصر الأنوار برزت الأيديولوجية من بين الصراع المحتدم بين مؤسستين متناقضتين تمام التناقض بين الكنيسة و فلاسفة التنوير حيث كان كل فريق يرى أن الفريق الآخر يحوك مؤامرة ضد البشرية لغرض غير أخلاقي ويتعمد تحريف معنى الكلام البديهي ؛ فالكنسيون يرون أن الفلاسفة يقودون ثورة شهوانية على التربية الأخلاقية التي تكبح جماح النفس، أما الفلاسفة فكانوا يرون أن الكنيسة تكبل العقل وتمنعه من الوصول

إلى المعرفة بسلطتها الظلمانية حبا في الاستبداد وطمعا في السيطرة(24) والجديد هنا أن الفلاسفة لم يكونوا يلجئون لفرضية الشيطان بل كانوا يربطون الأفكار بدوافع إنسانية بحتة يضعون في مقدمتها حبَّ التسلط والاستبدادَ المتجسّد في النظام الإقطاعي الذي ظلت الكنيسة وفية له ، و كانت تستميت في الدفاع عنه؛ يقول دولباخ : "إن التفكير بحرية معناه التحلل من الأحكام المسبقة التي يعتقد الطغيان أنها لازمة لحمايته ودعمه " و يرى بايكون : أن الأفكار التي شيدت على غير نظام لا بد من هدمها لكي نتقدم في البحث خطوة ، ولقد طرح سؤاله الشهير: كيف نفكر تفكيرا سليما ؟ وهو سؤال تم تحويره على يد كوندياك إلى السؤال : كيف نفكر ؟ حيث تجاوز بهذا السؤال حدود المنطق كما يطرحها السؤال الأول نحو البحث عن جميع المؤثرات التي تؤثر في التفكير، إن هذا السؤال يستدعي البحث في المجال الذي حدده دوتراسي (تلميذُ كوندياك) والذي اقترح تسميته بالأيديولوجيا فيقول : يمكن أن نسمي العلم المقترح الأيديولوجيا إذا نظرنا إلى محتواه ونحوا عاما إذا نظرنا إلى وسيلته ومنطقا إذا نظرنا إلى هدفه .

من حيث الماهيّة

يمكن تلخيصُ أهمّ معاني الأيديولوجيا التي استعرضها العروي في كتابه على هذا الشكل:

1 ـ الإيديولوجيا تعني القناعَ والتفكيرَ الوهميّ إذا استُعملَت لتحليل قضايا المجتمع ودراستها لأنّها ذاتُ طبيعة نسبيّة: فهي صحيحة في نظر حاملها، وخطأٌ في نظر غيره (25) بهذا المعنى تكون الإيديولوجيا وعيًا زائفًا للذات؛ أيْ وعيًا يعبِّر عن رؤية الذات بغضّ النظر عن صحّتها، وقد نظر ماركس إلى الإيديولوجيا على أنّها "التفكير غير العقلانيّ غير النقديّ الموروث من عهد الاستبداد،" فأخذ بهذا المفهوم وهو كان السائدَ في الأوساط الاشتراكيّة الفرنسيّة، وترك مفهومَ الإيديولوجيا القادم مباشرةً من عصر النهضة.

2 ـ الإيديولوجيا تعني رؤيةً كونيّةً حين تتصدّى لدراسة الكون بهدف إدراكه، وتقديم رؤية أو نظريّة تاريخيّة.

3 ـ الإيديولوجيا تعني التفكيرَ الآنيَّ المؤقّت لتقديم نظريّة جدليّة خاصة بالمعرفة والكائن، وهنا يمكن أن تكون الإيديولوجيا ذاتُها موضوعًا للدراسة.

الايديولوجية العربية المعاصرة :

-عندما نقول أيديولوجية عربية معاصرة يتبادر إلى أذهاننا سؤال مهم وهو ما يقصد العروي من هته الكلمة التي لها معان ؟

-هو لا يقصد بالأيديولوجية الوعي الزائف أو الانعكاس السلبي ولا النسق الفكري من المعتقدات والقيم بل يقصد أنها تلعب دور النموذج الذهني الذي يسهل عملية التجسيد والتحقيق الفعلي

1 التيارات الثلاث ضمن الإيديولوجية العربية المعاصرة

* التيار الأول:أن المشكلة الأساسية في الوطن العربي الحديث تتعلق بالعقيدة الدينية وعدم التطبيق السليم لها يقول العروي موضحا ذلك "سبب ضعفنا هو الإعراض عن الرسالة والتنكر لدعوة الإسلام " (26) فالشيخ هو الممثل لهذا التيار ويلقي اللوم على الأمة لعدم تطبيقها الإسلام والإعراض عن الرسالة.

التيار الثاني: ويمثله رجال السياسة يفترض أن المشكلة الأساسية تتعلق بالتنظيم السياسي مستشهدا بالشعوب الأوروبية عندما تخلصت من سيطرة الكنيسة عرفت تطورا في شتى الميادين "والخلاص يكمن في التمثيل النيابي والحرية الفردية " (27)

التيار الثالث : المتعلق بالنشاط العلمي والعملي والصناعي والمتمثل في داعية التقنية وهذا الأخير يبحث في أسباب تطور الغرب إذ أن الغرب في نظر العروي " قوة مادية أصلها العمل الموجه المفيد والعمل التطبيقي " (28) فلا يجد سبيلا من تلخيص الدولة إلا العلم التقني واللجوء إلى ثقافة الغرب.

كيف يستعمل العرب الأيديولوجية ؟

ليس عبد الله العروي بغريب عن هذا المفهوم فقد سبق له أن استخدمه في مؤلفه الآيديولوجية العربية المعاصرة والانتقال من دراسة الآيديولوجيات السائدة في العالم العربي إلى دراسة مفهوم الآيديولوجيا المجرد خطوة طبيعية وضرورية، وهذا الكتيب "الأيديولوجية" يوسع محاضرة ألقيت في كلية الأداب بالرباط ويبسطها، تهدف الدراسة بشكل رئيسي إلى بلورة المفهوم والى تنظيم استعماله والى ربطه بالمنظومات الفكرية التي صدر عنها: "إن أحد أهداف هذا البحث، بل الهدف الأساسي منه، هو التوصل إلى قاعدة لاستعمال مفهوم الأيديولوجية بكيفية مرضية"(29) وينهي المؤلف دراسته بتكرار الهدف الذي سعى إلى تحقيقه: "إدخال شيء من النظام في ميدان كثر فيه الخلط":

فتداخل التحديدات منتشر في الفكر الغربي وهو "أكثر استفحالا عند الكتاب العرب"(30).

تقودنا هذه الملاحظة الحاسمة إلى سمة أخرى من سمات الآيديولوجية في محاضرة العروي. إن مفهوم"الأيديولوجية" كما يعرضه هو مفهوم "مثالي" أو هوائي، فالمؤلف يعالج المسألة من زاوية المحتوى فقط دون أن يعير أي اهتمام لجذور الايدولوجيا الاجتماعية ولدورها في المجتمع: ما هي علاقتها بسائر المستويات الاجتماعية؟ ما هو موقعها من جهاز الدولة؟ ما هي علاقتها بالفئات التي تنتجها (المثقفون)؟ إن هذه المسائل محورية اليوم في كل بحث تاريخي وهي تفسر وجود ثغرة أساسية في عرض العروي: غياب غرامشي ولم يرد ذكر هذه المسائل خلال العرض المشتت لنظرية ألتوسير إلا ضمن إطار محتوى المفهوم الذي يقوم بتحويل "الأفراد إلى ذوات" ولا يشذ كتاب العروي الأخير عن الخط الذي اعتمده المؤلف في كتاب الأيديولوجية العربية المعاصرة الذي صنف فيه الأيديولوجيات انطلاقاً من محتواها وخصوصاً من وعيها للغرب مشيراً إشارات عابرة إلى مواقع المثقفين في المجتمعات العربية، يقود تعدد استخدامات عبارة الأيديولوجيا العروي إلى إدراجها في أطر ثلاثة.

الإطار الأول هو"الأيديولوجية القناع" ويحشر العروي في هذا الإطار كلا من ماركس ومانهايم الذي يعمم النقد الماركسي على الماركسية ذاتها فيجعل منها أيديولوجية بين الأيديولوجيات ونيتشه وفرويد ثمة حاجز يمنع رؤية الواقع الاجتماعي والكائن الطبيعي كما هما، وهذا الحاجز هو الانتماء الطبقي عند ماركس وحقد المستضعفين عند نيتشه والرغبة عند فرويد.

الإطار الثاني هو "الأيديولوجية النظرة الكونية" التي تميز حقبة من حقبات التاريخ، ورث ماركس هذا المفهوم عن هيغل والفلسفة الألمانية لكنه فك ارتباطه بتطور العقل المطلق وقيّده ببنية الإنتاج المادي التي تتيح للمجتمع الاستمرار والنمو، أما ماكس فيبر، فقد سار على خطى الاجتماعيات الألمانية نحو النسبية، رفض ربط الذهنيات بالقاعدة المادية مؤكداً أن القيمة تنتج عن قيمة لا عن واقعة المطابقة التلقائية بين الواقعة التاريخية وإدراكها في أبحاث المؤرخ يبني المؤرخ نموذجاُ ذهنياً ثم يربطه "بعلاقة تفهيمية" بنموذج آخر ربطاً يبقى في حيز الظني والممكن، ويمسك أخيراً عن الحكم على القيم المحورية التي شيدت عليها النماذج الذهنية.

الإطار الثالث من ميدان العلوم الاجتماعية إلى ميدان الفلسفة ومن مستوى الأيديولوجية إلى مستوى الأدلوجياء التي تهدف إلى تمييز الأيديولوجيا عن العلم "إنها في الواقع علم العلوم أو مجموع الشروط العلمية كل نظرية عن الأيديولوجيا تفترض نظرية عن العلم المعرفة العلمية عند ماركس تمتاز بالشمولية وبالتشديد على التطور التاريخي وبالتأكيد على عقلانيتها وبضمان البروليتاريا لها أي الطبقة التي "لها وحدها مصلحة بديهية في معرفة الحقيقة وعدم الاكتفاء بعلوم الظاهرات كما تفعل الطبقات الأخرى"(31)

تتعدد استعمالات مفهوم الأيديولوجيا لكن ثمة سمة مشتركة تجمع كل الاستخدامات وتوحدها: "إن مفهوم الأيديولوجية دائما مزدوج فهو في نفس الوقت وصفي ونقدي يستلزم دائماً مستويين: المستوى الذي تقف عنده الأيديولوجية حيث تظن أنها حقيقة مطابقة للواقع، والمستوى الثاني هو الذي يقف عنده الباحث عندما يحكم على الأيديولوجية أنها أيديولوجية لا تعكس الواقع على وجهه الصحيح"" "في هذه الاستعمالات الخمسة تتغاير التعابير، وتختلف المطلقات التي تميز الأيديولوجية عن الحق، لكننا نلاحظ فيها تشابهاً بنيوياً، كل استعمال يفرق بين الظاهر والخفي، بين الملموس والحقيقي، بين الوجود والقيمة، ويحدد بالتالي الأيديولوجية انطلاقاً من الحق الثابت، فيرفع قناع الأيديولوجية عن الحقيقة الباطنية" (32).

إن هذه المزاوجة العميقة التي يقوم بها عبد الله العروي في الدراسات التاريخانية التي يتناول من خلالها الفكر العربي منذ ما اصطلح عليه بعصر النهضة العربية، إذ فكك بنيات هذا الفكر المعبر عنها انطلاقا من أعمال كل من محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين وعلال الفاسي وسواهم وبين هذا الانجذاب القوي إلى كتابة الروايات في شكل مختلف عن المعتاد، فالرواية عنده تأخذ اتجاه رواية الثقافة ذات الحمولة الفكرية والوجدانية العميقة التي تكون وليدة التفكير وليس وليدة الانطباعية. هكذا نجد أن كل رواياته هي روايات ثقافة وبحث واستقصاء، فيها تجريب وفيها تعدد لغوي قوي وفيها استخلاص للأحداث، هي روايات تجمع بين قوة الشكل وعمق المضمون، وهي بالإضافة إلى ذلك "تبحث عن أشياء خارج المضامين المذكورة عند الفلاسفة والأيديولوجيين والمؤرخين " ذلك أنها تكون وليدة تجربة نفسانية، بكيفية من الكيفيات، تدعو المرء إلى نوع من الاستكشاف"(33) على تعبيره في تعريفه للكتابة الروائية وفق وجهة نظره في الحوار الذي أجراه معه محمد الداهي في كتابه «عبد الله

العروي من التاريخ إلى الحب» وهو أمر نجده واضحاً في رواياته هو نفسه بدءاً من روايتيه « الغربة» و«اليتيم» وامتداداً مع بقية رواياته الأخرى مثل «الفريق» و«أوراق» و«غيلة» و«الآفة» إن هذه الروايات لم يتم الاعتماد في كتابتها، كما يقول د محمد برادة، على الموهبة والسليقة فقط، بل على الإدراك لتاريخ الرواية وتقنياتها، من هنا فقد جاءت عميقة ومعبرة.

حاول بن عبد العالي في الدراسة الأولى من الكتاب وعنوانها: «في مفهوم الأيديولوجيا»، مناقشة تعريف عبد الله العروي لهذا المفهوم اعتماداً على كتابه «مفهوم الأيديولوجيا»، باعتبار أن هذا المفهوم، كما يذهب إلى ذلك العروي نفسه "ليس مفهوماً عادياً يعبر عن واقع ملموس، فيوصف وصفاً شافياً، وليس مفهوماً متولداً عن بديهيات فيحد حداً مجرداً، وإنما هو مفهوم اجتماعي تاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عدة إنه يمثل "تراكم معان، مثله في ذلك مثل مفاهيم محورية أخرى كالدولة أو الحرية أو المادة أو الإنسان" (34) يقارب بن عبد العالي هذا المفهوم عند العروي متوقفاً عند أهم النظريات التي قامت بعملية تحديده، خصوصاً الماركسية والفرويدية والنيتشوية، مستعرضاً آراء ميشيل فوكو في هذا الصدد، وكيفية تقديم العروي لها ومناقشته المستفيضة والذكية، مبدياً بعض الملاحظات في هذه المناقشة المنفتحة على السؤال الفلسفي بكثير من العمق.

وبخصوص نقد العقل العربي والإسلامي، انطلاقاً من كتاب العروي «مفهوم العقل»، خالصاً إلى أن "ما ميز العقل الإسلامي في نظر الأستاذ العروي بالضبط هو تأرجحه بين موقفين حول هذا الممكن فبينما اعتبره أمثال محمد عبده واقعاً متحققاً عده أمثال ابن خلدون من قبيل الظن الذي لا يغني، وما سبيل الخروج من هذا التأرجح؟ واضح أنه الذهاب بالمنطق الخلدوني إلى أبعد مداه ووضع منطق فعلي للفعل واعتبار أن تأصيل عقل الفعل لا يتم إلا بنقض عقل الاسم»، عند «الترجمة الذاتية» التي قام بها العروي لكتابه الرائد «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» والتي جاءت كما يقول هو نفسه تصحيحاً لترجمة سابقة ظهرت في بيروت، إثر صدور الكتاب في طبعته الفرنسية، والتي أنجزها المترجم محمد عيتاني، وقد جاءت ترجمة عبد الله العروي عام 1996 أي بعد نحو ثلاثين سنة من الصيغة الفرنسية للكتاب وأكثر من ربع قرن بعد الترجمة الأولى (35)، لكن ما يطرحه بن عبد العالي في هذا الصدد، في مناقشته مقدمة الترجمة التي أنجزها العروي يذهب إلى أن هذه الترجمة هي «النص الأصلي» للكتاب خصوصاً أنه

الخبير بمجال الترجمة، فقد صدر له كتاب عنها تحت عنوان «في الترجمة»، وهو يرى أن الفترة الزمنية بين صدور كتاب «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» باللغة الفرنسية والترجمة التي قام بها العروي للكتاب إضافة إلى اللغة المنقول منها والأخرى المنقول إليها ستجعل من ترجمة العروي كتابه هذا، هي الأخرى، لا يمكن أن تكون بمثابة الأصل حتى وإن أشار الكاتب المترجم الأصلي عبد الله العروي إلى ذلك، هكذا تبدو ملامح صورة المفكر عبد الله العروي (36)، هذا المفكر المغربي الكبير الذي طبع الثقافة العربية فكراً وإبداعاً بمؤلفاته التي حفرت عميقاً في تربته.

ومن المعاني السياقيّة للإيديولوجيا أو "الأدلوجة" بحسب مصطلح العروي:

أ ـ أيديولوجيا عصر النهضة الأوروبيّة، وهي النظرة التي كان الفلاسفةُ والمفكّرون آنذاك يُلْقونها على الكون والمجتمع والفرد، ويندرج بموجب قواعدها كلُّ تقريرٍ أو حُكمٍ صدر في ذلك العصر.

ب ـ أيديولوجيا كلّ عصر هي الأفقُ الذهنيّ الذي يحدِّد فكرَ إنسانِ ذلك العصر.

ج ـ الماركسيّة تختلف عن غيرها من المذاهب لأنّها تقدِّم لنا نظريّةً عن الأيديولوجيا، نظريّةً تفسِّر وتفكِّك لنا الإيديولوجيا من داخلها ويقترح العروي إطلاق اسم "أدلوجياء" على التفسير الماركسي للأيديولوجيا، وأعتقد أنّه يقصد ما يمكن أن نطلق عليه "أيديولوجيا الأيديولوجيّات" وهذه النظريّة الماركسيّة عن الأيديولوجيا تحاول أن تفكَّ طلاسمَ الأيديولوجيا ضمن سياقاتها التاريخيّة، من دون أن يعني ذلك أنّ الأيديولوجيا الماركسيّة نفسَها في منأًى عن النقد، لكونها إيديولوجيا ينطبق عليها ما ينطبقُ على غيرها من النواحي الإستعماليّة (37)، وتحاول هذه النظريّة الماركسيّة الخاصّة بالإيديولوجيّات فما هي الأسباب التي جعلت الفكرَ الإنسانيَّ يرى الأشياءَ والظواهرَ طبقًا لمزاعمه، لا طبقًا لذاتها؟

د ـ من المعاني السلبيّة للإيديولوجيا قولُنا: "فلان ينظر إلى الأمور نظرةً إيديولوجيّة،" أي انتقائيّة، بهدف إظهارها مطابقةً لما يعتقد أنّه الحقّ، أمّا العلماء والباحثون التجريبيون، كالفيزيائيين والكيميائيين، فينظرون إلى الإيديولوجيا بامتعاضٍ كبير لأنّهم يعتقدون أنّ الارتباط بمعتقداتٍ مسبَّقة، غيرِ مبنيّةٍ على تجربة شخصيّةٍ مبرهنٍ عليها، نوعٌ من "المراهقة الفكريّة".

مجالات الإيديولوجيا

يشرح العروي لنا أنّ للإيديولوجيا أربعةَ مجالات إستعماليّة هي:

1 ـ مجال المناظرة السياسيّة، هنا تكتسب الإيديولوجيا صبغةً سلبيّةً أو إيجابيّةً بحسب هويّة المستعمِل "إيديولوجيّتي صحيحة متسامية، تعبِّر عن الوفاء والتضحية، وإيديولوجيّتك خاطئة لأنّها قناع تتستّر وراءه نوايا لاواعية"(38)، الإيديولوجيا هنا نسبيّة، وهي قناع من الناحية الوظيفيّة.

2 ـ مجال المجتمع في طورٍ من أطواره التاريخيّة، بمعنى أنّنا نفهم المجتمع، في ذاك الحين، كيانًا واحدًا، يتّفق جميعُ أفراده في الولاء لقيمٍ اجتماعيّةٍ مشتركة، ويستعملون منطقًا واحدًا، فلو درسنا مثلًا إيديولوجيّةَ الخوارج في المجتمع الخارجيّ، فسنبحث في إيديولوجيّة ذلك العصر التي تحكّمتْ في أذهان الخوارج وأذهان أعدائهم، وجعلتهم يهتمّون بمشكلاتٍ محدّدة وأسئلةٍ معيّنة(39)، هنا سيتمّ استخراجُ إيديولوجيّة الخوارج بتأويل أعمالهم السياسيّة والأدبيّة وفهمها وهذه وظيفة علميّة مهمّة جدًّا، لا يمكن اعتبارُها سلبيّةً بدءًا ومنتهى.

3 ـ مجال الكائن، أيْ كائن الإنسان المتعامل مع محيطه الطبيعيّ. وهنا أيضًا يمكن اعتبارُ هذه الوظيفة علميّة ومهمّة جدًّا، ولا يمكن اعتبارُها سلبيّةً بالمعنى الشائع للإيديولوجيا (40).

4 ـ المجال المشترك بين المجالات الثلاثة السابقة، وهذا يتمّ حين ندرس تأثيرَ أيّة إيديولوجيا في الفكر، ما يعني البحثَ في الحدود الموضوعيّة التي ترسم أفقَه: حدودِ الانتماء إلى الإيديولوجيا، وحدودِ الطور التاريخيّ الذي يمرّ فيه المجتمع، وحدودِ الإنسان في محيطه الطبيعيّ.

العروي والنقد الأيديولوجي:

أعلن العروي منذ البداية عن هَوَسه بالنقد الأيديولوجي، معتبرًا أن "تمحيص الدعوات الإنقاذية والإصلاحية التي يعجّ بها العالم العربي، عمل نافع لا مفر من إنجازه، حمل العروي على عاتقه نقد وتمحيص الدعوات الأيدلوجية في العالم العربي، متبعًا ما وصفه بـ«الطريق المعاكس» أي استكشاف ما تحمله الأيديولوجيا في طياتها من إيماءات لبنية اجتماعية جديدة"(41)، بعد أن كانت في نظره ليست إلا انعكاسًا للبنى الاجتماعية القائمة.

عمل العروي علي نقد الأيديولوجيا العربية المعاصرة، محللاً رؤيتها إلى السياسة والتاريخ، ومخلخلا أسسها ومنطلقاتها الفكرية، ولعله كان يرمي بذلك إلى إيجاد «البنية الذهنية» الحاكمة للإنتاج الفكري في العالم العربي (42)، لقد كان يبحث عن "المنطق الضمني الجامع بين مختلف التيارات الأيديولوجية، أي البنية الذهنية الثاوية خلف تلك الواجهات كلها"(43) ثم يخلص إلى تبيان رؤيته في أن «الماركسية» هي ذلك المنطق الضمني للأيديولوجيا العربية بمختلف توجهاتها، وإن عاب على مثقفي العالم الثالث سطحيتهم في التعاطي مع ماركس.

امتد نقد العروي للأيديولوجيا كذلك إلى الحديث عن مفهوم الأيديولوجيا ذاته، وتبيان تفاعلاته وتشعباته مع مفاهيم أخرى، فكتب «مفهوم الأيديولوجيا» و«مفهوم الحرية» و«مفهوم الدولة»، وتحدث عن «الأيديولوجيا الدولية» التي تمكن الدولة من اكتساب وإبقاء شرعيتها راسخة ثابتة "وقد كان يرمي إلى جعل أعماله أداة مفهومية قادرة على مساءلة الإنتاج الأيديولوجي العربي خارج النطاق الثقافي التقليدي، فالمفاهيم بالنسبة له لا تصدر عن أي نزوع تجريدي، بل إنها تنخرط في «الآلة الفكرية» التي تعمل بالنهاية على مساءلة الواقع الاجتماعي" (44)، وإن كان البعض يعيب على العروي نبرته الوثوقية التي يعبر بها عن آرائه ويقيم موقفه.

يقدم العروي نفسه مؤرخًا قبل كل شيء، تشغل الكتابة في التاريخ والتاريخانية حيزًا كبيرًا من متن العروي فهو صاحب دراسات مرجعية في تاريخ المغرب، «الجذور الاجتماعية والتاريخية للوطنية المغربية»،«مجمل تاريخ المغرب» المغرب والحسن الثاني وينطلق العروي في تأريخه من وضع قائم، يحلل شروطه، ويضع نصب عينيه فهم تشكّله التاريخي، وسبل الخروج من المأزق، وينطلق إلى تعميم نتائج تحليله أحيانًا، ويظهر في تناوله تصوره للحداثة والتحديث، يدافع العروي عن عقيدته التاريخانية سالفة الذكر في كل مؤلف من مؤلفاته (45)، ويلح دومًا على الوعي التاريخي بوصفه أساس كل تفكير في شأن الحداثة والتحديث.

تحدث العروي عن "قطيعة مع التراث، ولعله يشير بذلك إلى ضرورة الوعي بقطيعة حدثت بالفعل، بحكم تقدم التاريخ نفسه، والخروج من أفق التراث هذا لا يعني بالنسبة للعدوى عليه، أو التنكر لحضوره في الوعي العربي، بل التصدي له بالتحليل والنقد، ولعل هذا ما يفسر إقبال العروي الكثيف على العناية بالتراث دراسة وتحليلا"(46) "إن مراجعة سريعة لمحتويات هذا النص اليوم، تجعلنا نُفَاجَأُ بكونه ما

زال يخاطبنا ويخاطب مآزقنا في السياسة وفي الفكر، صحيح أن نصف قرن يُعَدُّ زمناً قصيراً في تاريخ المجتمعات، وخاصة عندما يكون إيقاع الزمن فيها بطيئاً ومكبلاً بثقافة محافظة مثل مجتمعنا، إلا أن العناية بما بلور من مواقف وإشكالات تكشف صوَّراً من الحوار ما زالت قائمة بينه وبين القضايا التي تمر اليوم في مجتمعنا وثقافتنا"(47)
نتصوَّر أن عنوان النص يحمل إيحاءات ترجعنا إلى زمن تأليفه، حيث "كانت مفردة إيديولوجيا تحيل إلى نظام في الفكر مرتبط بالمجتمع وتحولاته، كما نتصوَّر أن العروي وهو يُدرج عمله في دائرة تشخيص ونقد الثقافة الإصلاحية السائدة في الفكر العربي المعاصر"(48)بهدف بلورة الخيارات الإصلاحية المناسبة لحالة التأخر الحاصل في المجتمعات العربية، كان" يستحضر في ذهنه نص ماركس الشهير الأيديولوجيا الألمانية، وقد عَبَّر عن ذلك بطريقة غير مباشرة، وذلك بتبنيه مفهوم الماركسية الموضوعية، ونقده لماركسية ألتوسير التي عُرِفَت بعنايتها وقراءتها لنص رأس المال"(49) فقد كان العروي يعتبر أن مثقف العالم الثالث، مطالب بالاستفادة من نص الأيديولوجيا الألمانية بحكم أنه يساعدنا أكثر من غيره من أعمال ماركس، في عملية الاقتراب النقدي من أنماط الوعي الإيديولوجي في ثقافتنا.

الاستغراب الايديولوجي.

أجمع النقاد الباحثون في مجال الدراسات الاجتماعية والإنسانية بأن قضية تحديد المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بالعلوم الإنسانية، من أصعب القضايا المعرفية الموجودة والسبب في ذلك يرجع إلى أن العامل الذاتي يسيطر على مواضيع هذه العلوم أكثر من العامل الموضوعي، حيث إن الإنسان هو الدارس والمدروس في آن واحد، بالإضافة إلى أن العلوم الإنسانية رغم المجهودات المبذولة في سبيل تقدمها وتطوير مناهجها لم تلحق بالعلوم المادية الطبيعية، وغدا من الصعب مثلا أن يتفق علماء الاجتماع على تعريف موحد لمصطلح من المصطلحات الاجتماعية، وقد يكون مفهوم الايديولوجيا أبرز مثال للإختلاف في التعريف، فالاشتراكيون يعرفون الأيديولوجيا انطلاقا من منظومتهم الفكرية(50) والمفكرون الغربيون في أوربا وأمريكا لهم تعريفاتهم الخاصة، بل إنهم يختلفون باختلاف المدارس التي ينتمون إليها، فأصحاب المدرسة الوظيفية يختلفون مع البنيويين، وهؤلاء يختلفون مع أصحاب الوضعية المنطقية وهكذا، كما أنهم كثيرا يدخلون تعديلات على بعض المصطلحات، أو يعيدون صياغتها

حسب الزمان والمكان، إن ما أصاب الأيديولوجية الاشتراكية في العقود الأخيرة من إرتكاس واندحار أثر حتما في فهم الاشتراكيين لمعنى الأيديولوجيا، وبالتالي تغير مضمونها.

تحليل عبد الله العروي للأيديولوجيا.

لعل الأستاذ عبد الله العروي أول كاتب مغربي استخدم بغزارة لفظ الأيديولوجية في إنتاجه الفكري، وهذا ما يتضح عند الاطلاع على مؤلفاته مثل "الأيديولوجية العربية المعاصرة" أو"العرب والفكر التاريخي" أو "مفهوم الدولة" أو"مفهوم الحرية" أو "مفهوم الأيديولوجية"(51) والسبب في ذلك يرجع إلى أن الأستاذ كان من المغاربة الأوائل الذين تبنوا الفكر اليساري وعملوا على نشره، ومناصرة الأيديولوجية الماركسية الاشتراكية، إذ بما أن الكتابات الماركسية في الشرق والغرب، كانت أكثر الكتابات استعمالا لمفهوم الأيديولوجية خصوصا في العقود الثلاثة الأولى للنصف الثاني من القرن العشرين، بات من الضروري أن يكون لهذا الاستعمال صدى لدى الكتاب المغاربة الماركسيين، أضف إلى هذا أن الأستاذ العروي يتميز بتكوين فلسفي لا بأس به، خاصة فيما يتعلق بالفلسفة الأوربية في عصر النهضة والقرون المتأخرة .ومفهوم الأيديولوجية كما سيتبين من إبداع الفلسفة الأوربية زمن الثورة الفرنسية، وقد تعرض الأستاذ العروي لتحليل مفهوم الأيديولوجية في كتابه "مفهوم الأيديولوجية " ويقول في مقدمة هذا الكتاب :" إن مفهوم الأيديولوجيا ليس مفهوما عاديا يعبر عن واقع ملموس فيوصف وصفا شافيا، وليس مفهوما متولدا عن بديهيات فيحد حدا مجردا، وإنما هو مفهوم اجتماعي وتاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة، إنه يمثل "تراكم معان، مثله في هذا مثل مفاهيم محورية أخرى كالدولة أو الحرية أو المادة أو الإنسان" (52)، ثم يقرر" أن كل نقاش حول مفهوم الأيديولوجيا يستلزم الاطلاع على أصله وصيرورته، وبالتالي على المذاهب الفلسفية المتعلقة به" يقترح الأستاذ العروي تعريب كلمة أيديولوجيا لتصبح على وزن أفعوله أي أدلوجة، ويعرض لمعنى الأدلوجة كقناع وكنظرة كونية، وكعلم للظاهرات.

لقد كان الهدف الأساسي من إصدار كتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرة حسب العروي هو دراسة المنطق العام للوعي الإيديولوجي قصد تبين أشكال الوعي التي منعت الفكر العربي من أن يجد النظرية الموضوعية التي تسمح له بفهم واقعه فهما موضوعيا، وفي اتجاه تغيير يسير به نحو تجاوز التأخر التاريخي.

حيث أن العروي في هذا الكتاب قام بمهمة تشخيص الوعي العربي السائد من خلال ثلاثة نماذج ، إذ وقف على الهفوات التي وقع فيها كل صنف من هذه الأصناف ومكامن ضعفه يقول العروي "يمكن أن نميز ضمن الإيديولوجيا العربية المعاصرة ثلاثة تيارات أساسية: يفترض التيار الأول: أن أم المشكلات في المجتمع العربي تتعلق بالعقيدة الدينية والثاني: بالتنظيم السياسي والثالث: بالنشاط العلمي الصناعي" (53) الداعية السلفي يتجسد في الشيخ محمد عبده، الذي يرى بأن أساس التخلف هو الابتعاد عن أقوال السلف الصالح، فهو يدافع عن التأويل السني للإسلام باعتباره هو التأويل الصحيح يقول العروي يسمع العدول يقول: انحط الإسلام بسبب تعصبه وتعلقه بالخرافات، يعود إلى كتاب الله ، يقرأ آياته البينات ويتأملها، فلا يجد فيها إلا الحض على الرفق والتسامح، لا يرى فيها إلا عقيدة مدعومة بحجج العقل، فيقول كذب الخصم، الإسلام هو الإيمان بعد النظر، الإسلام هو التوحيد المطلق العاصم من عبادة أي سلطان غير الله بشريا كان أو طبيعيا، الضامن لكل فرد حريته واستقلاله الإسلام دين الفطرة، بين واضح، لا سر فيه ولا غموض ، فهو الأولى بأن تجتمع حوله آراء عقلاء البشر.

وهو نفسه التأويل الذي يضرب مبادئ الحداثة من حرية وفردانية عرض الحائط ويتنكر لهما مقابل إعطاء قيمة المحكوم لصالح الحاكم وتقديس الماضي وحكم الأفراد على أساس ما هو ديني وتقديس الحاكم باعتباره خليفة الله في الأرض إلخ ،هذا التأويل حسب العروي لا يزال سائدا، ويفسر بأن كل ما أوتي من الغرب هو بدعة حيت يقول ورؤية الشيخ هذه لا تزال تؤثر في المجتمع على توالي الأجيال كانت في أول حركة النهضة موضوع إجماع ، ثم فقدت رويدا رويدا جاذبيتها إلا أنها لا تزال منتشرة بين جماعات يعتبرها البعض منا تقليدية أو متخلفة والشيخ بهذا الطرح حسب العروي لم يدخل الضرورة التاريخية في الزمن.

ينتقد العروي هذه الرؤية والتي يسميها بالفكر المحافظ، معتبرا أنها حقيقة رجعية انتهى عهدها وهي سبب تخلفنا، وكل مناداة بالرجوع إلى هذا الأصل السلفي يقف عائقا أمام التقدم، فهذا الوعي من النمط هو نمط لا تاريخي لأن كل ارتباط بأصل موهوم هو دعوة لا تاريخية وتحليله العروي لتلك الشخصية مبتغاه هو الفصل بين الخصوصية والأصالة فالأولى متطورة تدعوا للحداثة والثانية سكونية ملتفتة إلى الوراء، إن غاية الأستاذ العروي من هذا الموقف ضد الفكر الفلسفي، ليس هو إقصاء هذا التراث كحقيقة سبق أن عشناها وإنما هدفه ألا نبقى حبيسه لأننا في موقف حاليا يفرض

علينا انتقاء ما هو ملائم للظرفية التي نعيشها والتي تشهد تخلفا على جميع المستويات ، ولا يتحقق ذلك إلا بالانفتاح على ما هو متاح للبشرية جمعاء لقد استوحى العروي النماذج المذكورة من أعمال محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى، لأنه "اعتبر هؤلاء المؤلفين يجسدون الإيديولوجيا العربية المعاصرة أوضح وأظهر ما يكون التجسيد، بالنسبة لكل بلد عربي عرف الاختلاف بحيث يكون أيسر طريق لاستجلاء وضعه الثقافي هو تمتل ذلك الثلاثي في سياقه الزماني" (54).

لم ينتج الفكر السلفي و الانتقائي وهما الممثلان الرئيسيان للإيديولوجيا العربية المعاصرة أية برنامج ثقافي يسمح بالنهوض ومواكبة التأخر التاريخي وتحقيق نهضة ثقافية، يفتح المجال للعرب للتصالح مع ذاتهم، بواسطة الانفتاح على المنجزات الثقافية المعاصرة والمتحققة في الغرب، وهو بهذا ينتقد العروي المثقف السلفي الذي يمجد الماضي ويقدس الحقيقة المتعالية، ويكون بعيدا كل البعد عن متطلبات الفكر التاريخي، لذلك يؤكد العروي أن مجال الانفتاح على الحداثة للتقدم ومواكبة التطور التاريخي هو مسؤولية العرب، لذلك عليهم أن يؤمنوا بمسألة أساسية وهي أن يودعوا المطلقات جميعها ويكفوا عن الاعتقاد أن النموذج الأمثل بالنسبة للإنسانية وراءهم وليس أمامهم، وأن كل تقدم هو في أساسه تجسيد للماضي وأن العلم يقتصر على تأويل أقوال العارفين وأن العقل الإنساني يقلد ما كان ولا يبدع ولا ينتج ما لم يكن، وبذلك تتمثل لأول مرة معنى السياسة كتوافق مستمر بين ذهنيات جزئية تمليها ممارسات الجماعات المستقلة فاتحة المجال للحوار والنقاش في إطار الإيمان بالنسبية البعيدة عن الادعاء بامتلاك الحقيقة عن طريق الوحي و المكاشفة وفرضها على الآخرين لهذا يعود سبب تحجر الذهنية العربية و العقل العربي إلى العقم الثقافي، كخاصية ظلت لصيقة بالثقافة العربية الإسلامية.

المشروع الماركسي عند العروي:

إن الماركسية هي الأساس المنطقي للإيديولوجيا العربية المعاصرة، بمعنى أنها تمثل التنظيم الفكري الوحيد الذي تتآلف في جميع فرضيات تلك الأيديولوجيا على اختلاف مذاهبها، قد يصح هذا، لكن بشرط أن نحدد بالضبط نوع الماركسية التي تستطيع أن تقوم بالدور وهو بهذا العروي يقترح "تلك الماركسية التاريخانية لتكوين نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافيا، وسياسيا واقتصاديا وهي أساسيات الفكر العصري القوي،

فاستيعاب هذه الماركسية في نظر العروي هي وسيلة ضرورية وملحة تفرضها علينا الوضعية المتأخرة التي تمر منها مجتمعاتنا العربية" (55)

وتجنبا للمعرفة الناقصة لواقع واقعي ناقص، يقترح العروي "ألا نقبل إلا المعرفة الموضوعية ، تحت مسمى العقل الكوني والتي لها أولوية على البنية الاجتماعية وتتحدد هذه الأخيرة بها وليس العكس" يقول "إلا أن النقطة الأساسية في تحليلنا هي التالية : في وضع المجتمع العربي، ولكي يكون كلامنا مطابقا لموضوعه ألا يجب قلب العلاقة المعهودة بين المجتمع والفكر، بتقديم هذا على ذاك؟ تقضي العادة في الغرب بأن نتدرج من الوضع الاجتماعي إلى الإنتاج الفكري"(56)، لكن إذا قبلنا أن مفهوم المستقبل الماضي يعبر عن تجربة تاريخية فعلية يعيشها عرب اليوم، أفلا يعني ذلك بالضبط أن الأدلوجة {الدعوة} سابقة، عمليا وإجرائيا، تاريخيا ومنطقيا، على المجتمع؟ مما يعني أن ننطلق من الماركسية الموضوعية في مقاربة أوضاعنا، فهذا يساعد على تشكل بنية اجتماعية رأسمالية، أنسب للتحليل الماركسي.

يضيف العروي "وإذا صح أنه يجب قلب العلاقة، فيما يخصنا نحن العرب بين الأدلوجة ، وبنية المجتمع عندئذ يكمن الدليل القاطع، على وجود ذلك العقل الكوني الذي يشترك فيه كل البشر ، في سيرورة الفكر الإصلاحي العربي نفسه، إذا قلنا إنه يتوجه تدريجيا بصعوبة وألم وتأسف نحو التصالح مع الإنسانية الجديدة إنسانية العهد الحديث ومهما ظهر للبعض هذا المفهوم للعقل الكوني هزيلا عقيما، فإنه في نهاية المطاف أكثر عطاءا من الدعوة إلى المخالفة والتميز، حتى وإن وعدت بما لا عين رأت في عالم الأحلام"(57)

عبد الله العروي وأزمة الضمير العربي

الطابع الغالب على كل المفكرين العرب، "هو طابع أيديولوجي، وهذا أمر طبيعي ما دامت الحضارة العربية الإسلامية تعيش تخلفا وتسعى من خلال مفكريها إلى بلورة مشروع فكري وسياسي، يبلور النهضة العربية المنشودة التي بدأت تهيمن على تيارات الإنتلجنسيا العربية منذ القرن التاسع عشر، من خلال صدمة الحداثة التي تشكلت في الضمير الشرقي، بعد اصطدامه بالغرب الأوروبي المتقدم وقد كان القرن العشرين بؤرة لصراع أيديولوجي فرضته الظرفية التاريخية التي كان يمر منها العالم آنذاك، لذلك لم يسلم المثقف العربي من الانخراط في بلورة مشاريع فكرية، هاجسها الأساس التحرر من نير الاستعمار وبناء الدولة الحديثة" (58) لذلك نجد هذا الطابع الأيديولوجي الذي

هيمن على جل الكتابات الفكرية العربي، وفي سنة 1967 تلقى العرب صدمة ثانية بعد انهزامهم أمام إسرائيل، وفي نفس هذه السنة سينزل إلى الساحة الثقافية العربية كتاب كان هدفه هو نقد الأيديولوجيات التي كانت سائدة ومحاولة التأصيل لأيديولوجية تفهم الواقع وتغيره وتحقق الحداثة المنشودة هذا الكتاب هو "الأيديولوجية العربية المعاصرة" للمفكر المغربي عبد الله العروي، الذي وجه نقدا شاملا لكل الأيديولوجيات التي كانت سائدة الأيديولوجية السلفية اللاعقلانية، والتقنية الليبرالية والماركسية غير التاريخانية . دعا العروي في المقابل إلى تأسيس مشروع يتأسس على استيعاب ضروري لبعض مكتسبات الليبرالية، وهو ما سماه في كتابه الثاني الذي حمل عنوان "أزمة المثقفين العرب" ب"الماركسية التاريخانية"، ما يتطلب في نظره القطع مع الماضي والتراث الفقهي الذي لم يعد ملائما للعصر. بعد هذا النقد الذي وجهه لتيارات الفكر العربي المعاصر. سيبدأ في إصدار كتب متتابعة حول النقد الأيديولوجي والتأصيل المفاهيمي من أجل رفع اللبس وسوء الفهم فيما يتعلق ببعض المفاهيم التي يساء فهمها لدى المثقف العربي منها "مفهوم الأيديولوجيا"، "مفهوم الحرية"، "مفهوم الدولة" مفهوم "التاريخ" وأخيرا مفهوم "العقل" الذي أعلن فيه عن مفهوم القطيعة مع التراث، ومع عقل المطلقات" (59)، وبعدها سيصدر كتبا أخرى كلها تتمة لمشروعه الفكري ،بالإضافة إلى أعماله النثرية الروائية التي لا تخرج عن نفس المنحى وهو تأصيل الحداثة والمعاصرة.

الخاتمة

في الأخير نستنتج أن الأيديولوجيا في الفكر العربي ذات طابع فلسفي ولا تطول العروي وحده وإنما تياراً عاماً تشكل الماركسية احد ابرز وجوهه وتنخرط رؤية العروي كلياً فيه، أظهر المؤلف أن وحدة مفهوم الأيديولوجيا خلال جميع استخداماته تكمن في ازدواجيته، الأيديوبوجية رؤية مغايرة لواقع ينعكس في الحق والعلم، انعكاس الواقع في الذهن هو القاعدة البديهية والطبيعية والأيديولوجيا هي "دراسة الأسباب التي تمنع الذهن البشري من عكس مباشر لبنية الأشياء ومفهوم "الأدلوجة" هو أيضاً مفهوم بديهي وطبيعي وضروري حالت أعراض تاريخية دون ظهوره في الفلسفة الإغريقية والمذاهب الإسلامية: " لا ريب أن العروي محق حين يظهر الجذور القديمة لمفهوم الأيديولوجيا وعمق صلته بمجمل التراث الفكري الغربي منذ أفلاطون لكن قِدم المفهوم

لا يعني أبداً بديهيته بل إن ازدواجيته تظهر بوضوح قيامه على عدد من المفاهيم والافتراضات سادت طويلاً وما تزال لكنها قابلة للنقد.

الإحالات والهوامش:

1- عبد الله العروي: مؤرخ وروائي مغربي (1933،) درس بجامعة السوربون في معهد الدراسات السياسية، من أنصار القطيعة المعرفية مع التراث الاسلامي وضرورة تبني قيم الحضارة باعتبارها قيم إنسانية، له دراسات في النقد الإيديولوجي وفي تاريخ الأفكار والأنظمة وأيضا العديد من النصوص الروائية ، يدافع عن التوجه التاريخي باعتباره معبرا عن الوحدة وعن الماركسية في صورتها .

2- عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، دار الحقيقية، ط1، سنة 1970، بيروت لبنان. ص150

3- المرجع نفسه، ص 157.

4- نفسه، ص 157-159

5- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، ط3، سنة 1980، بيروت لبنان، ص 140.

6- نفسه، ص 168.

7- عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص 20.

8- العروي عبد الله، العرب و الفكر التاريخي، دار الحقيقة ،بيروت ،الطبعة الثالثة ،1973 .ص 31

9- عبد الله العروي، رواية الغربة، دار النشر المغربية، سنة 1971.ص36

10- عبد الله العروي، رواية الغربة، دار النشر المغربية، سنة 1971

11- عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص 176

12- صدوق نور الدين، عبد الله العروي وحداثة الرواية (قراءة في نصوص العروي الروائية)، المركز الثقافي العربي، ط1، سنة 1994، الدار البيضاء، المغرب، ص 19-42.

13- عبد السلام بنعبد العالي" :*الفكر الفلسفي في المغرب* "دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، 1983 ، ص 8.

14- أنور المرتجي، البنيات الأساسية في رواية الغربة لعبد الله العروي، المحرر الأسبوعي الثقافي 16 أكتوبر 1977، ص 07.

15- المصدر نفسه ص 40

16- كمال عبد اللطيف الفكر الفلسفي في المغرب ، قراءات في أعمال العروي و الجابري، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، البيضاء الطبعة الأولى 2008

17- العروي عبد الله ، العرب و الفكر التاريخي، المصدر سابق ص 24

18- عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا (الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، 1980)، ص 30.

19- ا عبدالله لعروي مفهوم العقل .مركز الثقافي العربي دار البيضاء المغرب ط2 1997 ص.ص15-16

20- منير الخطيب ، مفهوم الايديولوجيا في الفكر العربي المعاصر، (بتصرف) مجلة الوحدة ع 75 دجنبر 1990 ص 116 . 117 . 118

21- عبد الله العروي، *مفهوم الايديولوجيا*،المصدر السابق ص 5.
22- عبد الله العروي: *الادلوجه* ، المركز الثقافي الدار البيضاء 1980 ص 25.
23- رهان غليون *اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية* (دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1987. ص197 .198
24- المصدر السابق ص 42
25- المصدر نفسه، ص120
26- العروي عبد الله ، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المرجع السابق ص 17
27- العروي عبد الله .الإيديولوجية العربية المعاصرة ص41
28- المصدر نفسه ص.ص42-45
29- المصدر نفسه ص.ص47
30- عبد الله العروي" :*أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية*؟" ترجمة د. ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت 1978 ص 152 . 153.
31- المصدر نفسه، ص154
32- المصدر نفسه ص 156
33- حميد لحميداني، في التنظير والممارسة، دراسات في الرواية المغربية، منشورات عيون المقالات، ط1، سنة 1986، الدار البيضاء، ص37
34- حميد لحميداني، الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي (دراسة بنيوية تكوينية)، دار الثقافة، ط1، سنة 1985، المغرب.ص 286.
35- عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص 278.
36- عبد الله العروي، رواية الفريق، المركز الثقافي العربي، ط1، سنة 1986، الدار البيضاء.
37- محمد الشيخ" مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء الطبعة الأولى 2004 ص 57
38- المصدر نفسه ص 203
39- المصدر نفسه ص 143
40- المصدر نفسه ص 203
41- محمد عابد الجابري، مساهمة في النقد الإيديولوجي، المحرر الثقافي 28 ديسمبر 1974، ص 3
42- المرجع نفسه ص5
43- المرجع نفسه، ص6
44- سعيد بن سعيد، النقد الإيديولوجي وتحديث العقل العربي، ضمن كتاب: محاورة فكر عبد الله العروي، جمعها ورتبها بسام الكردي، المركز الثقافي العربي، ط1، سنة 2000، الدار البيضاء، المغرب، ص 152.
45- المرجع نفسه، ص 155..

46- عبدالله العروي: مفهوم الايديولوجيا، الأدلوجة، دار الفارابي، بيروت، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، 1980، 142 صفحة.

47- يحول العروي مفاهيم نيتشه الفلسفية الى مفاهيم بيولوجية وتاريخية مستفيداً من بعض الصيغ التي لا تشكل سوى "نقاط الانطلاق الظاهرة" لفلسفة نيتشه. راجع:

48- Jean Granier : *le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, 1966, pp.395-410

49- المصدر السابق ص 58

50- كمال عبد اللطيف" الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال "العروي" و"الجابري"،المركز الثقافي العربي،بيروت، البيضاء الطبعة الأولى 2008 ص 159

51- العروي عبد الله ، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب الطبعة الأولى 1995. ص 176

52- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق ص 24

53- المصدر نفسه ص 167

54- العروي عبد الله ، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 176

55- العروي عبد الله ، العرب و الفكر التاريخي، دار الحقيقة ،بيروت ،الطبعة الثالثة ،1973 ص 23

56- الماركسية الموضوعية وهي عنوان أحد محاور الكتاب :هي الدعوة التي يقتضيها الواقع العربي كي يتطور نحو مستقبله المستشرف، تمييزا عن ماركسية ذاتية، اعتقادية وجامدة، هي ما كان يتبناها الشيوعيون العرب. في عرف العروي الماركسية الموضوعية تتضمن الليبرالية والأنسية، وهي أقرب إلى تفكير ماركس الشاب منها إلى تفكير ماركس الكهل. المصدر نفسه ص 16

57- المصدر السابق ص 39 و 94

58- المصدر نفسه ص 93

59- محمد الشيخ مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء الطبعة الأولى 2004

60- المصدر نفسه ص 157 و158

إشكالية ترجمة المصطلحات الضريبية (دراسة تطبيقية)

Problematic translation of tax terms (applied study)

لعمارة محامد فاطيمة*

كلية :اللغات الأجنبية جامعةوهران2 محمد بن أحمد الجزائر

****

تاريخ الإرسال:19/10/2018 **تاريخ القبول:23/11/2018** **تاريخ النشر: 31 جانفي 2019**

ملخّص:

لا يمكن أن ينظر إلى النظام الضريبي بمعزل عن الاقتصاد، باعتباره شريان الحياة الذي يمد الخزائن العامة للدول، ويموّل مشاريعها التنموية الحضارية، فكان ذلك دافعا لتسليط الضوء على ماهية الضرائب، وجرد أهم مصطلحاتها الأصلية، المتداولة باللغة الفرنسية ومقابلاتها العربية، وإخضاعها للتنقيب والتحليل، بعد دراسة تأثيلية، والوقوف على مواضع الاختلاف وإبراز الهفوات.

الكلمات المفتاحية: المصطلحات الاقتصادية ; الضرائب ; المصطلحات الضريبية

Summary

The tax system can not be considered economy separately, like the vital element of the Treasury as well as means of financing of their projects, that was a reason in order to approach the topic of the taxes and to extract the most important terms in French and their translations in Arabic while identifying the differences and raising the gaps.

Keywords: *Economic terms; taxes; tax terms*

---

* - **الباحثة المرسلة : f_lamara@yahoo.com / أستاذة مساعدة قسم (ب) ، كلية اللغات الأجنبية، جامعة وهران2 محمد بن احمد**

مقدمة

مع تشعب العلوم وتفرعها واتساع ميادين تدخلاتها، أضحى من الضروري أن يُستعان بمصطلحات متخصصة لضبطها وتنظيمها. فلا يُمكن الحديث عن التخصص في ميدان ما أو حقل علمي إلاّ إذا تمّ تنظيمه وفهمه من باب أن مفتاح كل علم مصطلحاته.

وفي سياق ذي صلة، يأخذ علم الاقتصاد حيزا كبيرا في هذا المجال، بحيث يتطلب التعامل مع المؤسسات الدولية والإقليمية، في ظل التكتلات الاقتصادية الحاصلة، وجود مصطلحات اقتصادية ومفاهيم متداولة تتميز بخاصية توحيد لغة البحث العلمي وتعزيز سرعته. ولهذا تُعد الترجمة، بما في ذلك كيفية انتقاء المصطلحات الاقتصادية وتوحيدها، السبيل الوحيد إلى تحقيق هذا التكامل المعرفي. أما مجرد التفكير في إبقاء الاختلاف في المفاهيم والمصطلحات، فيغذي الفرقة والخلاف والفوضى المصطلحاتية بين المتعاملين الاقتصاديين، لأن لغة الاقتصاد لغة تحوي مادة مصطلحية دسمة ذات شُحنة ثقافية، تستدعي ترجمتها تقنيات للحفاظ على هذه الشحنة.

وكل هذا كان حافزا قويا لرفع الستار عن هذا الجانب المتميز من الترجمة المتخصصة، فارتأيت أن أجعل إشكالية ترجمة المصطلحات الاقتصادية والمالية محل بحثي لمعرفة اللغة الاقتصادية والجوانب المختلفة في ترجمة هذه المصطلحات، مُركزة على أهم عنصر في النسيج الاقتصادي والمتمثل في الضرائب وإشكالية نقل مصطلحاته من الفرنسية إلى لغة الضاد.

1. مفهوم الضريبة:

تعددت التعاريف التي أعطاها علماء المالية والمفكرون الاقتصاديون للضريبة، غير أنها تنصب في معنى واحد وتحدد شرطين أساسيين للضريبة، وهما الإجبار والمقابل الملموس، فقد عُرّفت كما يأتي:

« الضريبة فريضة مالية يدفعها الفرد جبرا إلى الدولة أو إحدى الهيئات العامة المحلية، بصورة نهائية مساهمة في التكاليف والأعباء العامة دون أن يعود عليه نفع خاص مقابل ما يدفعه من ضرائب إلى الدولة.»**(1)**

كما عُرّفت «بأنها استقطاع نقدي تفرضه السلطات العامة على الأشخاص الطبيعيين والاعتباريين وفقا لقدراتهم التكليفية، بطريقة نهائية وبلا مقابل بقص تغطية الأعباء العامة.»**(2)** ، فضلا عن كونها «فريضة نقدية يتحملها المكلفون بصورة نهائية دون مقابل، وهي أداة مالية تلجأ إليها الدولة لتحقيق أهدافها.» **(3)**

2. تقديم المدونة:

لا يخفى على أحد الأهمية الخاصة والمكانة المهمة التي تحتلها الضرائب في الوقت الحاضر، ليس بوصفها موردا مهما من الموارد المالية للدولة فحسب، وإنما بوصفها أداة رئيسة في السياسة الاقتصادية والاجتماعية أيضا.

واستجابة للأهمية المشار إليها آنفا حاولنا في هذا الفصل دراسة مجموعة من المصطلحات الاقتصادية، الضريبية منها خاصة، في اللغة الفرنسية والترجمات العربية المقابلة لها. وقد اخترنا أحد المعاجم المتخصصة في المجال الاقتصادي للمؤلف مصطفى هني، أستاذ بكلية الحقوق والعلوم الاقتصادية في جامعة الجزائر، كمدونة لدراستنا، والمعنون بـ"معجم المصطلحات الاقتصادية والمالية" في طبعته الثالثة، الصادر عن مكتبة لبنان ناشرون، سنة 2001، ثلاثيّ اللغات: فرنسية، وإنجليزية وعربية، ومرتب ترتيبا ألفبائيا يسهل استعماله والعمل به.

لا التمثيل سبيل على الضريبية الواردة في المدونة، المصطلحات بعض وفيما يلي عرض الحصر، وترجمتها إلى اللغة العربية.

1. مصطلح « Acompte provisionnel » / قسط مؤقت

هو مصطلح مركب من كلمتين « **acompte** » و« **provisionnel** »، وهو متلازم لفظي، بحيث يمثل وحدة معنوية. فقد ظهر مصطلح « **acompte** » سنة 1740، ومعناه: « **Manière de parler abrégée, pour dire qu'on a donné ou reçu quelque chose sur la somme due.** »**(4)**

أي: "طريقة كلام مختصرة للقول بأننا قدمنا أو استلمنا شيئاً من المبلغ المستحق." *

وورد في قاموس لاروس على النحو الآتي:

« **Paiement partiel à valoir sur le montant d'une somme à payer.** »**(5)**

بمعنى: "دفع جزئي على الحساب للمبلغ المستحق." *

وأما كلمة « **provisionnel** » هي صفة، فقد كان أول ظهور لها سنة 1484 « **provisionnel** » بمعنى "مؤقت"**(4)**. كما وردت كذلك في قاموس لاروس على أنها : " كل ما يتم مؤقتا في انتظار التسوية النهائية." *

« **Qui se fait par provision en attendant le règlement définitif. »(5)**

وظهر مصطلح « **acompte provisionnel** » مجتمعا بمفهوم واحد سنة 1950 بمعنى:

« **Somme à payer d'avance, calculée sur les impôts de l'année d'avant. »(6)**

أي: "مبلغ واجب دفعه مسبقا، على حساب ضرائب العام السابق." *

وورد التعريف نفسه في المعجم المالي كالآتي:

« **Une somme d'argent qu'un contribuable verse au trésor public, Il est déterminé en fonction de l'impôt payé l'année précédente. »(7)**

أي: "مبلغ مالي مقدم من قبل المكلف بالضريبة للخزينة العمومية، محدد وفقا للضريبة المدفوعة العام السابق." *

وممّا سبق نلاحظ محافظة المصطلح على مفهومه، واتصاله الشديد بالسياق الاقتصادي.

تحليل الترجمة:

جاء المقابل له بمصطلح "قسط مؤقت" وفق ترجمة حرفية فيها مقابلة كل وحدة في النص الأصلي بوحدة واحدة في اللغة الهدف. ولنتمكن من تحليل تقنية الترجمة ونقدها، نعرض لمحة عن هذا المصطلح. فمعنى"قسط" لغة جمع أقساط، وهو جزء من مبلغ يدفع سدادا لقرض، نقول صرف قسطا من رأسماله أي جزءا منه.**(8)** أما "مؤقت"، فيعني زائل لا يدوم، مرتبط بوقت محدد.**(8)**

أما تعريفه الاصطلاحي، فقد ورد في قانون الضرائب المباشرة والرسوم المماثلة على النحو الآتي:

"دفع تسبيق من الحصص الضريبية المفروضة على المكلف بالضريبة عن طريق الجداول المتعلقة بالسنة الأخيرة التي وجبت عليه الضريبة برسمها. ويجوز للمكلف بالضريبة الذي يعتبر أنّ مبلغ التسبيقات التي سبق أداؤها برسم سنة مالية يساوي أو يفوق الحصص

الضريبية التي ستكون في النهاية على ذمته، أن يعفي نفسه من القيام بأداء تسبيقات جديدة مقررة لتلك السنة. **(9)"**

وبناءً على هذا التعريف، كان من الأجدر اختيار مقابل "تسبيق على الحساب"، باعتباره ناقلا للمعنى المقصود، أي سداد جزئي للدين ناهيك عن انتشاره وشيوعه بين أهل الاختصاص.

2. مصطلح « Contribuable » / ممول / مكلف / دافع الضرائب

هو اسم ظهر أول مرة سنة 1401، بمعنى:

« Personne assujettie au paiement de l'impôt. »**(5)**

"شخص خاضع لدفع الضريبة." *

وهو التعريف نفسه في معجم المصطلحات الادارية:

« Personne qui peut avoir à payer des impôts. »**(10)**

أي: "الشخص الذي يُمكنه دفع الضرائب." *

من هذه التعاريف، يتضح لنا مدى خصوصيته واتصاله الوثيق بالمجال الإقتصادي عامة، والضريبي على وجه الخصوص، لأنه يحمل في طياته دلالة اقتصادية بحتة، وبذلك فهو مصطلح متخصص بامتياز.

تحليل الترجمة:

جاء مصطفى هني بثلاثة مقابلات "مموِّل"، و"مكلَّف"، و"دافع الضريبة" كترجمة للمصطلح الأصل « Contribuale ». وقبل شروعنا في دراسة هذه المقابلات الثلاثة، بدت لنا لأول وهلة أنها تؤدي المعنى نفسه، ولكن التطابق التام في المعنى منعدم، و هناك حتما سمة دلالية تميز بين مختلف المترادفات تفسرها السياقات، والتخصص بالممارسة الجيدة في ميدان العمل.

إن مصطلح "مموِّل" لغة: اسم فاعل من موّل، من ينفق على عمل ما. **(11)** وفي الاقتصاد هو "الشخص الذي يعنيه المشرع بالخضوع للضريبة.**(12)**" ونلاحظ حداثة هذا المصطلح في اللغة العربية. وورد معنى "المكلَّف" في معجم المعاني، على أنه اسم مفعول من كلَّف، مكلَّف بمهمة أي موكول إليه بها لإنجازها**(8)**. وله معنى اقتصادي وهو "البالغ الذي تهيِّئه سنه وحاله لأن تجرى عليه أحكام الشرع والقانون في دفع الضرائب. **(11)"**

ويحيلنا هذا إلى استنباط الفجوة بين المكلَّف والمموّل، فليس بالضرورة أن يكون المكلَّف مموِّلاً للخزينة العمومية. فقد يكلف المشرع شخصا آخر غير المموِّل بدفع الضريبة، فيقوم بدوره باستردادها من المموِّل، كما هو الحال بالنسبة إلى ضريبة الاستهلاك التي يدفعها المنتج (المكلَّف)، ثم يقوم بتحصيلها من المستهلك (المموِّل) من ثمن السلعة.

أما "دافع الضرائب"، فهو "الشخص سواء كان طبيعيا (فردا) أو معنويا (شركات ومنشآت مختلفة) الذي تفرض عليه الضريبة بموجب القانون الضريبي، ومن ثم يتوجب عليه دفعها، إلى السلطات الضريبية. **(13)"**

وبعد هذا العرض يمكننا القول: إن المترجم اعتمد على تقنية التعادل الترجمي في نقل المصطلح الأصل. وأهم ما يُلاحظ عدم وجود تكافؤ شكليّ، نظرا لإيراد عدة مقابلات لمصطلح واحد، مما قد يكون عرضة للفوضى والتشتت المصطلحي، ولا يسعنا إلا أن ننحاز للمصطلح "مكلَّف"، لشيوعه بين أهل الاختصاص، فهو كفيل بإزالة الإبهام أو الالتباس الذي قد يقع في الأذهان.

3. مصطلح « Dégrèvement » / تخفيض/ انقاص/ اعفاء

هو اسم مذكر، مشتق من الفعل « dégréver »، وقد ظهر أول مرة سنة 1790 ومعناه:

« Remise totale ou partielle effectuée sur le montant des impositions à un contribuable. » **(4)**

أي: "تخفيض كلي أو جزئي على المبلغ الخاضع للضريبة للمكلَّف بها." *

كما ورد تعريفه على النحو الآتي:

« Une restitution d'une somme d'argent du trésor public au contribuable.»**(14)**

بمعنى: "إعادة مبلغ من المال للمكلَّف بالضريبة من قبل الخزينة." *

ونلاحظ توافقاً بين هذه التعاريف للمصطلح، مما يحيلنا على خصوصيته ودلالته الإقتصادية.

تحليل الترجمة:

حتى يتسنى لنا تحليل الترجمة ونقدها، نورد عرضا موجزا للتعريف اللغوي والاصطلاحي للمقابلات الثلاثة المقترحة. جاء المقابل الأول "تخفيض" وهو اسم جمعه

تخفيضات، والتخفيض من هول المصاب: التخفيف، التهوين من، تخفيض الأجور: تنزيلها، تخفيض الأسعار: تقليل ثمنها.**(8)**

ومن أسماء الله تعالى الحسنى "الخافض": هو الذي يخفض الجبارين والفراعنة، أي يضعهم ويهينهم. والخفض ضد الرفع، وفي قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله يخفض القسط ويرفعه"، قال: القسط العدل ينزله مرة إلى الأرض ويرفعه أخرى.**(15)** ويتبين لنا من هذا التعريف اللغوي قِدم وأصالة هذا المصطلح في اللغة العربية.

أما الثاني، "انقاص" فهو مصدر أنقص، انقص الثمن: خفضه، انقص من قيمته: قلل منها.**(8)** وفيما يخصّ المقابل الثالث "إعفاء"، فهو مصدر أعفى جمعه إعفاءات، وفي مجال دراستنا إعفاء ضريبي: قانون ضرائب يسمح لدافع الضرائب أن يستبعد أنواعا معينة من دخله ويعفيها من الضرائب.**(8)**

وقد ورد في قانون الضرائب المباشرة والرسوم المماثلة التعريف الاصطلاحي نفسه للمصطلح الأصل على أنه: "تخفيض يستفيد منه المكلفين بالضريبة، وخصص بالذكر التخفيضات من الرسم العقاري في حالة إبطال أو تغيير تخصيص العقار بقرار من السلطة الإدارية لأسباب مرتبطة بأمن الأشخاص والأموال. وكذا في حالة فقدان الاستعمال الكلي أو الجزئي للعقار، وذلك نتيجة لحادثة غير عادية." **(9)**

والجدير بالذكر أن الترادف قد لا يزعج المستعمل العادي، على عكس المستعمل المختص الذي يدرك تماما الفرق بين مختلف المصطلحات المتباينة في الواقع. ووجود ثلاثة مقابلات عربيّة لمصطلح أجنبيّ واحد سيخلق حتما لُبسًا في فهم القارئ. ويزداد اللّبس عندما نجد اعتماد لفظ" تخفيض" ليس فقط في ترجمة « dégrèvement »، بل أحيانًا في ترجمة مصطلح آخر هو« Abattement » .

وبعد هذا البحث والتنقيب، يمكننا استنباط التقنية المستعملة لنقل مصطلح « dégrèvement »، آلا وهي المعادلة. كما نلاحظ ميلا واضحا إلى استعمال المصطلح "تخفيض"، لأنه قريب من المعنى إلى حد بعيد، أضف إلى ذلك سهولة تداوله وبساطته وشيوعه بين أهل الاختصاص، مقارنة بـ " انقاص" وحبذا لو اكتفى المترجم بهذا المقابل !.

أما مصطلح "إعفاء" هنا لم يوفق المترجم تماما في ترجمته، فلا يحمل الدلالة نفسها للمصطلح الأصل، وهو مقابل عربي دقيق للمصطلح الفرنسي « exonération ».

4. مصطلح « Majorations d'impôt » / ضريبة إضافية

هو مصطلح مركب تركيبا إضافيا من اسمين « Majorations » و « impôt ».
جاء تعريف الكلمة في قاموس لاروس كالآتي:
« Action de majorer ; augmenter le montant d'une facture, d'un impôt, relever, majorer les salaires. »**(5)**

" فعل الزيادة، زيادة مبلغ الفاتورة أو الضريبة، رفع أو زيادة في الرواتب."

وورد في قانون الضرائب المباشرة والرسوم المماثلة كالآتي:
" تفرض على المكلف بالضريبة زيادة في قيمة الضرائب ويتعين عليه دفع تكملة الضريبة المطابقة، في حالة إخفاء المداخيل و عدم التصريح بها أو التقديم المعتمد لتصريحات غير صحيحة، فهي بمثابة عقوبة له." **(9)**

والملاحظ أن هذا المصطلح حافظ على مفهومه الأصلي، مما يدلّ على خصوصيته الاقتصادية.

تحليل الترجمة:

جاء المقابل له على شكل متلازمة لفظية "ضريبة إضافية"، وفق تقنية التعادل، متجاوزا الترجمة الحرفية لمصطلح « majoration ». فقد ورد مصطلح ضريبة إضافية بمعنى ضريبة تفرض على الدخول المرتفعة.**(9)**

وبناءً على ما سبق يتضح لنا جليا عدم وجود تكافؤ معنوي، أي أن المترجم لم يحافظ على دلالة المصطلح الأصل، وانحاز إلى مفهوم آخر يقصد به ضريبة جديدة تدفع بالإضافة إلى ضريبة مقررة أخرى، وبهذا تكون ترجمته عرضة للبس والتأويل. ولتفادي ذلك، نرجح مصطلح "الزيادات في الضريبة"كأحسن وأدق مقابل أتى به المشرع الجزائري، وأشاع استخدامه وحظي بالقبول العام.

5. مصطلح « Paiement fractionné » / دفع على أقساط

ورد هذا المصطلح في مركب مصطلحي من كلمتين « paiement » اسم وصفة « fractionné »، ولكي نقف على مفهومه، نتناول كل كلمة على حدة بدراسة تأثيلية . فمصطلح « paiement » يكتب كذلك « payement » مشتق من الفعل « payer »، الذي هو، بدوره، مقترض من الكلمة اللاتينية « pacare »**(5)** ، ظهر سنة 1165 ومعناه:
« Action de payer, de s'acquitter par un versement de ce qui est dû. »**(4)**
"فعل الدفع ... لما هو مستحق." *

أما مصطلح « fractionné »، فقد ظهر سنة 1789 بمعنى:

« Diviser en petites parties. »**(4)**

أي " تقسيم إلى أجزاء صغيرة." *.

وهي صفة مشتقة من الاسم « fraction » والمقترضة، بدورها، من الكلمة اللاتينية « fractio »، أي جزء من كل « Partie d’un tout » **(5)**

وورد التعريف الاصطلاحي للمصطلح « paiement fractionné » كالآتي:

« Possibilité offerte au contribuable, lui permettant d’acquitter les droits en plusieurs versements de montant égal. » **(16)**

بمعنى: "إمكانية ممنوحة للمكلف بالضريبة، تسمح له بدفع الرسوم بأقساط متساوية. *

ونلاحظ أنه مصطلح شديد الخصوصية، وله مفهوم واحد في سياق واحد، يطبق خصوصا على رسوم التسجيل.

تحليل الترجمة:

اقتُرح المقابل "دفع على أقساط "، وقد سبق أن تطرقنا إلى معنى دَفَعَ بشيء من التفصيل، أما أقساط، فجمعه قسط، قسط الشيء: جعله أجزاء والدين: جعله أجزاء معلومة تؤدى في أوقات معينة."**(11)**

ولنبين تقنية الترجمة ونقدها، نورد التعريف الاصطلاحي الآتي: "تسديد الرسم المنصوص عليه في القانون على دفعات متساوية بناء على الطلب الصريح للشركة المدينة والمقدم والموقع في أسفل العقد المثبت لإنجاز العملية. ولا يمكن قبول طلب التجزئة على دفعات إلا إذا كان مصحوبا بعرض ضمانات كافية".**(9)**

جاء هذا التعريف ملما وشاملا للمعنى الأصل، مما يدلّ على استنساخ المفهوم نفسه في اللغة العربية. ويحيلنا إلى استنباط تقنية الترجمة، ألا وهي الترجمة المباشرة (نسخ)، فكانت ترجمته في قمة الدقة والوضوح وناقلة للمعنى المقصود، مقارنة بتلك الواردة في قانون الإجراءات الجبائية والمتمثلة في مصطلح الدفع الجزئي.

6. مصطلح « Pénalités fiscales » / جزاءات ضريبية

هو مصطلح مركب من « pénalités » اسم، و« fiscales » صفة، وهو متلازم لفظي يشكل وحدة معنوية. يعود ظهور مصطلح « pénalités » إلى سنة 1319 بمعنى وجع وألم « peine, malheur »، وبمعنى عقوبات منصوص عليها في قانون سنة 1820.

«Peines prévues par les lois.» **(4)**

وورد تعريفه في قاموس لاروس حاملا للمعنى الاقتصادي على النحو الآتي:

(5) « n.f peine, sanction qui frappe un délit d'ordre fiscal »

أي: "إسم مؤنث: عقوبة أو جزاء على جريمة متعلقة بالجباية." *

أما أصل كلمة « Fiscale »، فهي صفة مشتقة من الاسم « fisc » الذي هو بدوره مقترض من الكلمة اللاتينية « fiscus »، ظهرت سنة 1401، وكانت تعني" القفة التي تجمع فيها الأموال العامة. أما اليوم، فأصبحت تدلّ على الإدارة المسؤولة عن الضرائب." *

« C'était le panier qui servait à récolter l'argent public. Aujourd'hui, le fisc constitue les administrations en charge des impôts.»**(4)**

وجاء تعريفه منحصرا فقط في المجال الاقتصادي، باعتباره غرامة مالية:

« Une somme d'argent qui doit être payée suite à une décision prise par l'administration fiscale.»**(7)**

" مبلغ من المال يدفع بقرار صادر من السلطات الضريبية." *

تحليل الترجمة:

جاءت ترجمة مصطلح « pénalités fiscales » في معجم المصطلحات الاقتصادية والمالية بـ: "جزاءات ضريبية"، وفق الترجمة التعادلية، متجاوزة الترجمة الحرفية. والملاحظ خصوصية هذا المصطلح الوارد في السياق الاقتصادي، ولاسيما بعد إضافة مصطلح « fiscale ».

ووردت كلمة "جزاءات" في معجم المعاني بمعنى عقوبة، جمع لمفرد جزاء، وهي "اسم مصدر جزى، هذا جزاء ما فعلت يداه: عقابه، ومعناه اقتصاديا: غرامة تفرض على خرق عقد، كما ورد كذلك بمعنى المكافأة والثواب."**(8)** فهنا الجزاء يتضمن كلا من العقوبة والمكافأة، أي مصطلح عام يسري على الأعمال الضارة والصالحة أيضا. فقد يكون هذا سبيلا للبس والتأويل والتشتت المصطلحي، ويمكن تلافيه بايراد مقابل "عقوبات ضريبية"، باعتبارها مبلغًا نقديًا يفرض على المكلف بسبب ارتكابه إحدى الجرائم والمخالفات الضريبية.

ويحمل هذا المصطلح الدلالة نفسها للمصطلح الأصل بكل دقة وإيجاز، إذ يتشكّل المفهوم نفسه في ذهن القارئين العربيّ والفرنسي.

7. مصطلح « Retenue à la source » / اقتطاع الضريبة من المنبع

نلاحظ أن هذا المصطلح جاء في شكل عبارة. فبالنسبة إلى « retenue » اسم مشتق من الفعل « retenir » ، الذي هو بدوره مشتق من الكلمة اللاتينية « retinere » . وقد ظهر أول مرة سنة 1050 بمعنى: "الإحتفاظ بجزء لأنفسنا ممّا تلقيناه." *

« Garder pour soi une partie de ce qu'on a reçu. » **(4)**

ثم تطور مفهومه ليستعمل في لغة الاقتصاد سنة 1585 بمعنى: "سحب جزء من مبلغ" .

« Prélever une partie d'une somme.»**(4)**

وأما مصطلح « source »، فعُرِّف على أنه : " كل ما هو أصل شيء ما " « ce qui est l'origine de qqch. »**(4)** ، وهو مشتق من الكلمة اللاتينية « sorse »، ويعود أول ظهور له سنة 1170 بمعنى « eau qui sort de terre »،" الماء المستخرج من الأرض." *

ثم شمل سنة 1615 مفهومًا اقتصاديًا بمعنى أصل ومصدر سلع مادية.

« Origine, provenance d'un bien matériel.»**(4)**

وقد ورد التعريف الاصطلاحي لمصطلح « Retenue à la source» كالآتي:

« Prélèvement direct de l'impôt sur le salaire ou sur un autre revenu. »**(6)**

أي: " سحب مباشر للضريبة على الراتب أو على دخل آخر. "*

تحليل الترجمة:

جاء مقابل مصطلح « Retenue à la source » بـ:" اقتطاع الضريبة من المنبع". وقبل الخوض في تحديد تقنية الترجمة المستعملة، نعرض تعريفًا لغويًا لهذا المركب المصطلحي ونستهله بكلمة " اقتطاع "، وهو مصدر "اقتطع معناه استيلاء، أخذ قسم، حسم وخصم"**(8)** ، أما "المنبع"، فورد في معجم الوسيط بمعنى "مخرج الماء ونحوه، ويقال لمصدر الشيء: منبعه، جمع منابع. **(11)**"

هي عملية خصم الضرائب مباشرة من قبل المكلف القانوني، أي قبل تسديد المبلغ إلى المستفيد. ويطبق هذا الاقتطاع على الرواتب والأجور، وأرباح الشركة الموزعة والمبالغ المدفوعة لأشخاص غير مقيمين في البلد. فالاقتطاع يكون من الدخل قبل حيازته.

فقد جاءت ترجمته متأرجحة بين ترجمة حرفية وترجمة شارحة، فعمل المترجم على إضافة كلمة "الضريبة" التي لم يفصح عنها النص الأصلي، وذلك قصد تقوية المعنى وتوكيده، وحتى لا يدع مجالا للبس والتأويل. وحبذا لو اختار المترجم لفظ "مصدر" عوضًا عن لفظ "منبع"، باعتباره مصطلحًا متخصصًا بامتياز في علم الاقتصاد ولاسيما

في ميدان الضرائب، وهو" اقتطاع الضريبة من المصدر" الذي يحظى بالقبول العام وبدرجة أكبر من الشيوع.

كما يمكن الاستغناء عن كلمة " ضرائب "دون أن يغير ذلك شيئا في المعنى، ليصير التركيب العربي أبسط وأسهل تداولا، فيصبح:" الاقتطاع من المصدر"، واستعماله هكذا شائع بين أهل الاختصاص.

8. مصطلح « Système d'amortissement » / نظام الاستهلاك السريع

نبدأ دراستنا بلمحة حول أصل هذا المصطلح وتاريخه في دراسة تأثيلية وجيزة، فهو مصطلح مركب تركيبا إضافيا من اسمين . وقد ظهر مصطلح « Système» عام 1552 بمعنى: "مجموعة من الاقتراحات والمبادئ التي تشكل عقيدة." *

« Ensemble de propositions et de principes qui forment une doctrine. »**(4)**

وهو مقترض من الكلمة اللاتينية « systema ». أما مصطلح « amortissement»، فقد حمل عبر تاريخه عدة معان، ظهر لأول مرة سنة 1263 كمصطلح قانوني، ثم تطور معناه إلى أن اكتسب طابعا اقتصاديا سنة 1604 بمعنى:

« Amortissement des rentes correspond à une extinction progressive d'une dette. » **(17)**

أي: "اهتلاك الأقساط الموافقة للإنهاء التدريجي للديون."*

وورد تعريفه كذلك في القاموس الاقتصادي على النحو الآتي:

« Réduction de la valeur d'un actif, pour traduire sa dépréciation physique ou économique. La dépréciation physique est occasionnée par l'utilisation de l'objet. »**(18)**

بمعنى: "انخفاض قيمة الأصل للتعبير عن نقصه المادي أو الاقتصادي. هذا الانخفاض المادي يُسببه استخدام الشيء. "*

وعليه يوحي هذا التعريف بتخصص هذا المصطلح واتصاله الشديد بالسياق الاقتصادي.

تحليل الترجمة:

قبل أن نخوض في تقنية الترجمة المعتمدة، وجب علينا دراسة المقابل المقترح، ألا وهو "نظام الاستهلاك السريع"، وأول ما نلاحظه ورود المقابل بثلاث وحدات مقابل وحدتين للمصطلح الأصل. أما "نظام"، فجمعه نظم وأنظمة، و"النظام: الترتيب والاتساق ومعناه

مبادئ مرتبطة بطريقة من الحكم أو الاقتصاد أو غيرها.**(8)"** و بالنسبة إلى مصطلح "استهلاك"، فقد جاء في معجم المعاني "مصدر استهلك، استهلك المال: أنفقه، استهلك الطعام: تناوله. **(8)"**

فقد اعتمد المترجم على تقنية الترجمة الحرفية، بدليل عدم مراعاته للمفهوم الأصلي، مضيفا كلمة السريع لتبيان طبيعة الاستهلاك، وأورد مصطلح "الاستهلاك السريع" كمقابل لمصطلح « amortissement »، إلا أنه لم يوفق في ذلك، فهو لا يحمل الشحنة الدلالية نفسها ولا يفي بالمعنى كاملا. وكان من الأحسن ايراد مصطلح "الاهتلاك" أو "الاهلاك" لشموله المعنى المقصود.

فقد نصّ عليه المشرع الجزائري في قانون الضرائب المباشرة والرسوم المماثلة في المادة 3/141: "تخصم الإهتلاكات المالية التي تمت فعلا في حدود تلك المقبولة عادة حسب الاستعمالات في كلّ نوع من أنواع الصناعة أو التجارة أو الاستغلال. -"**(9)** ويعتبر الإهتلاك توزيع قيمة الأشياء الممتلكة على السنوات الممكنة للاستعمال، ويطبّق على التثبيتات «éléments de l'actif». ويكاد يكون هذا التعريف الاصطلاحي نقلا حرفيا للتعريف الفرنسي، لذلك نُرجح "نظام الاهتلاك" كأفضل مقابل، وذلك لاستيفائه المعنى.

9. مصطلح « Taxe foncière » / رسم عقاري / ضريبة عقارية

هو مركب مصطلحي من الاسم « taxe » والصفة « foncière »، وهو متلازم لفظي، يمثل وحدة معنوية، وقد سبق وأن أوردنا دراسة تأثيلية لمصطلح « taxe »، ولهذا نركز اهتمامنا على مصطلح « foncière » الذي ورد صفة مؤنثة، ويعود ظهوره إلى سنة 1370.**(4)**

لم يشهد هذا المصطلح عبر مساره التاريخي تغييرا كبيرا، بحيث جاء تعريفه اللغوي في قاموس لاروس (Larousse) على أنه: "كل ما يتعلق بالعقار، استغلاله و فرض الضريبة عليه." *

« Relatif à un fond de terre, à son exploitation, à son imposition.»**(5)**

كما ورد تعريف مصطلح «taxe foncière» كوحدة معجمية كالآتي:

« Impôt annuel qui frappe les propriétés bâties ou non.»(5)

"ضريبة سنوية تمس العقارات المبنية وغير المبنية." *

وجاء تعريفه الاصطلاحي موافقا للتعريف اللغوي على النحو الآتي:

« Un impôt local que doivent payer tous les propriétaires de biens immobiliers bâtis ou non bâtis. »**(19)**

" ضريبة محلية يجب دفعها من مالكي العقارات المبنية وغير المبنية." *

وبهذا يكون معنى مصطلح « Taxe foncière» ضريبة سنوية على الملكيات العقارية المبنية وغير المبنية، على أساس القيمة الايجارية الجبائية. وتوجه حصيلة هذه الضريبة لصالح ميزانية البلديات.

تحليـل الترجمة:

ورد في معجم مدونتنا مقابلان للمصطلح الأصل، الأول "رسم عقاري" والثاني "ضريبة عقارية"، وهما على شكل متلازمة لفظية، يحملان التعريف ذاته الذي نص عليه قانون الضرائب المباشرة والرسوم المماثلة، باعتباره رسمًا عقاريًا سنويًا على الملكيات المبنية وغير المبنية الموجودة فوق التراب الوطني، باستثناء تلك المعفية من الضريبة كالملكيات التابعة للدولة، والولايات، والبلديات، والمؤسسات العمومية، أو العلمية، أو التعليمية أو الإسعافية، عندما تكون مخصصة لنشاط ذي منفعة عامة، وغير مدرة لأرباح .**(9)** وقد جاء هذا التعريف ملما بالمعنى الأصلي.

ويُعد هذا الرسم من الرسوم القديمة لقانون الضرائب المباشرة والرسوم المماثلة والمفروض لصالح البلديات على كل ملاك العقارات (أشخاص طبيعيين أو معنويين).

بعد هذا العرض الموجز، يمكننا استنباط تقنية الترجمة التي اعتمدها المترجم، ألا وهي الترجمة الحرفية، التي جاءت متأرجحة بين مقابلين "رسم" و"ضريبة" لمصطلح واحد، ممّا يتنافى وآليات وضع المصطلح. فكان بإمكانه أن يكتفي بمصطلح "رسم عقاري" لشيوعه وكثرة تداوله واتفاق المشرع الجزائري على استعماله.

خلاصة:

نخلص من الدراسة التي أجريناها ايراد غالبية المصطلحات الأجنبية في ألفاظ موجزة، سهلة التداول، معظمها ذو أصول لاتينية يعتمد في تركيبها، بشكل كبير، على اللواحق، في حين وردت المقابلات العربية غالبا مركبة.

يتراءى لنا بعد التنقيب والتحليل، أن ترجمة المصطلح الاقتصادي الأجنبي إلى العربية تشوبه كثير من النقائص والهفوات، إذ لم يبلغ بعد مرحلة النضج. ويظهر جليا حجم الفوضى والبلبلة المصطلحية التي يسبح فيها المصطلح الاقتصادي العربي. ولا أدلّ على

ذلك من لجوء المترجم إلى أسلوبي الترجمة الحرفية والتفسيرية لتقديم الترجمة الأقرب دلاليا للنص الأصلي. كما لاحظنا تقصيرًا في ترجمة المختصرات المصطلحية، مما كرس استعمالها كما هي لدى المختصين العرب.

عليه، فالترجمة العربية تظل مفتقرة إلى التنظيم والتنسيق، في ظل اتسامها بالعشوائية والانفرادية، ولهذا اتسمت الساحة العربية بالتعدد المصطلحي وعدم توحيده، إضافة إلى التعدد في جهات وضع المصطلح.

ما يمكن قوله في هذا المجال: إن توليد المصطلح ونجاح وضعه مرتبطان بدرجة قبوله وانتشاره في استعمالات أهل الاختصاص. وعلى هذا، فإن جدلية المصطلح بُنيت على خصوصية استخدامه، وذلك تجنبا لأي لبس أو خلط من شأنه إحداث اختلال في المعاملات الاقتصادية والضريبية على وجه الخصوص.

المراجـــــع:

1. محمد عباس محرزي، اقتصاديات المالية العامة, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر، 2003، ص.176.
2. وليد زكريا صيام ,حسام الدين مصطفى الخداش, وائل عودة العكشة, مروان عبد الوهاب خياطة، الضرائب ومحاسبتها، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة ودار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 1997، ص.15.
3. أحمد زهير شامية، خالد الخطيب، المالية العامة، دار الزهرة للنشر والتوزيع، عمان، 1997، ص. 131.
4. Centre national de ressources textuelles et lexicales http://www.cnrtl.fr/etymologie.
5. Le petit Larousse illustré, 2011.
6. Lexique des termes administratifs, dernière édition, paris .
7. Lexique-finance, www.trader-finance.fr .
8. معجم المعاني الجامع، معجم عربي عربي http://www.almaany.com
9. قانون الضرائب المباشرة والرسوم المماثلة، المديرية العامة للضرائب، 2015.

10. Lexique des termes administratifs, dernière édition, paris, 2004.

11. المعجم الوسيط.

12. التشريع الضريبي، منتدى طلبة الحقوق، 24 أكتوبر 2010 ، 9:47، http://ta3lem.montadarabi.com

13. سهام محمد جاسم، العلاقة بين المكلف والإدارة الضريبية وتأثيرها في الحد من التهرب الضريبي، كلية الإدارة والاقتصاد، جامعة البصرة، ص. 13.

14. www.rachatducredit.com.

15. لسان العرب، مادة خفض، ص.145

16. http://droit-finances.commentcamarche.net

17. Le Robert, dictionnaire historique de la langue française, première édition, paris, 1992, p.119.

18. Dictionnaire de l'économie contemporaine, opcit, p.28.

La taxe foncière, Guide fiscalité immobilière, (articles 1380 à 1406 du .CGI), 19/11/20

الترجمة الآلية بين الضوابط اللغوية والقيود والقيود التقنية

Automatic translation between linguistic controls and technical limitations and limitations

زهيرة كبير*

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة أبي بكر بلقايد-تلمسان، الجزائر

****

تاريخ الإرسال:2018/05/05 **تاريخ القبول:2018/11/23** **تاريخ النشر: 31 جانفي 2019**

ملخص:

ساهم الباحثون العرب والأجانب في إثراء البحوث اللغوية، وقد ساعد في ذلك تقدم الدراسات اللسانية، وانتشار الابتكارات العلمية والتقنية. وأدى هذا إلى ظهور مجالات علمية جديدة تتداخل فيها الدراسات اللغوية بالدراسات العلمية والتقنية من أجل تطوير اللغة ومعالجتها آليا. وقد حققت بذلك العديد من الإنجازات والتطبيقات الحاسوبية، إلا أن الترجمة الآلية من وإلى اللغة العربية ما زالت تواجه الكثير من العوائق والصعوبات كاختلاف قواعد اللغة الأصل واللغة الهدف، وتكلفة التمويل واختلاف المرجعيات الثقافية. ونقوم في هذا البحث بتسليط الضوء على الحلول المقترحة والمقاربات المناسبة من أجل تجاوز تلك الصعوبات والعوائق.

الكلمات المفتاحية: ترجمة - حاسوب - لسانيات.

Abstract:

Arabic still faces many obstacles such as the difference in language grammar: source and target, the cost of funding and cultural references. For this purpose, in this descriptive research, we will highlight the solutions proposed and the appropriate approaches to overcome these difficulties. Arab and foreign researchers have contributed to the enrichment of linguistic research, due to the advancement of linguistic studies, scientific and technical innovations. This has led to the emergence of new scientific fields where linguistic studies overlap with scientific and technical studies for the development and automatic processing of language. As a result, many achievements and computer applications have been

made, but translation in still faces many obstacles such as the difference in grammar between the source language and the target language, the cost of funding and cultural references. For this purpose, in this descriptive research, we will highlight the solutions proposed and the appropriate approaches to overcome these difficulties.

Keywords: *translation - linguistics - computer.*

*طالبة سنة ثالثة دكتوراه، zahira-k1@hotmail.com ، تخصص: تعليمية اللغات والمصطلحاتية، جامعة تلمسان، مخبر

مقدمة

تحتل الدراسات الترجمية مكانة مركزية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، فالكم الهائل من البحوث والنظريات التي شهدها هذا الحقل العلمي مطلع خمسينات القرن الماضي جعل الظاهرة الترجمية في مقدمة انشغالات الباحثين في علوم اللغة وفي العلوم الأخرى، ناهيك عن عدِّها الجسر الذي يمد أواصر مختلف التخصصات العلمية، بحيث تم التطرق إلى هذه الظاهرة من مختلف الزوايا، فمن الباحثين من درسها من منطلق فلسفي، ومنهم من ركز على الجانب اللغوي المحض، ومنهم من كب على دراسة الجانب المعلوماتي والتقني، إن هذا الفيض في محاولة تأسيس إطار نظري للظاهرة الترجمية نجم عنه وفرة في النظريات التي حاولت إنارة الطريق للمترجم لسبر أغوار النص، وإخراجه من العتمة إلى الوضوح.

ومع ما يشهده العالم من انفجار معرفي وتطور تكنولوجي، أصبح استعمال التكنولوجيا بمختلف أجهزتها أمرا حتميا، كما ساهمت الانترنت في تسهيل تواصل الشعوب على اختلاف ألسنتهم، وزاد هذا من اللجوء إلى الترجمة الآلية. فقد اكتسبت الترجمة الآلية قوة كبيرة في السنوات الأخيرة للأسباب السابقة إضافة إلى أن نظم الترجمة الآلية أصبحت رخيصة التكلفة ويمكن الوصول إليها بسهولة من قبل عدد كبير من المستخدمين والنظم. وزادت أهمية الترجمة الآلية كنتاج لتكنولوجيا العصر والتطوير العلمي الحالي، فالاقتصاد الدولي والعلاقات السياسية والرفاهية ومختلف الأمور التي تُعنى بحياة الإنسان ومعارف الشعوب كلها أمور تعتمد على المعلومات المشتركة. ولم يحدث في التاريخ أن كان هناك حاجة ملحة لتحطيم العوائق اللغوية مثلما هو الآن.

1. اللسانيات الحاسوبية:

إن معالجة اللغات الطبيعية بواسطة الحاسوب، كما يعتقد المهتمين من العلماء والدارسين، تتطلب استعمال مفاهيم ذات أصول معلوماتية كمفهوم الخوارزميات التي تعتبر ضرورية لوصف ميكانزمات اللغة تحليلا وتوليدا. ومن هنا تأتي نظريات تقر بتطوير أنحاء صورية تكون قابلة للاستعمال على شكل خوارزمي يشبه إلى حد ما لغات البرمجة الاصطناعية ستكون لا محالة أسلوبا إجرائيا لبناء آلة مترجمة تماثل بحق الترجمة الطبيعية. اللسانيات الحاسوبية، ومعها يصعب إعطاء تعريف جامع وشامل لها، لكن ما يمكن أن يجمع بينها هو أنها "دراسة علمية للغة الطبيعية من منظور حاسوبي، وهذه

الدراسة لا يمكن أن تتم إلا ببناء برامج حاسوبية لأنظمة اللغات البشرية من خلال تقييس ومحاكاة نظام عمل الدماغ البشري لنظم عمل الحاسب الآلي"[1] ومن الجهود التي أثمرت البحث في هذا الميدان نجد أعمال الرياضيين واللسانيين والمناطقة الذين أفادوا وأغنوا كثيرا أبحاث اللغات الطبيعية ومعالجتها وظهرت نماذج، إثر ذلك، أكثر تعقيدا وأكثر تطورا لتقييس اللغة.

وعندما صمم الحاسوب الرقمي الثنائي خلال الأربعينات، بدأت المحاولات الأولى للترجمة الآلية بإنشاء قاموس آلي ثنائي اللغة يساعد على ترجمة كلمة مصدر بكلمة هدف. غير أن النتائج ظلت ضعيفة فتم التفكير في إدخال قواعد لغوية إلى الحاسوب تضم السمات الدلالية والنحوية والصرفية للمفردات. وعلى الرغم من هذه المجهودات، طرحت الترجمة الآلية مجموعة من المشاكل اللغوية وخاصة الدلالية والتداولية والتأويلية منها، فاقترح نظام لتحليل المادة اللغوية تحليلا معجميا وتركيبيا ودلاليا، مع القيام في الوقت نفسه بوضع معادلة هذا التحليل في اللغة الهدف. ولذلك وجب على الحاسوب التوفر على عناصر لاستقبال المادة اللغوية وتحليلها وأخرى للتعامل مع القواعد المخزونة في ذاكرته ثم تحويل هذه المادة إلى لغة ثانية. فالحاسوب آلة ذكية، تحاكي في قدرتها وظائف الإنسان وقدراته الذهنية؛ لذلك هدفت اللسانيات الحاسوبية إلى "تفسير كيفية اشتغال الذهن البشري في تعامله مع اللغة، معرفة واكتسابًا واستعمالًا.[2]

ما يقال في هذا الشأن عن اللغات الأجنبية ينطبق أيضا على اللغة العربية، فقد ساهم الباحثون العرب والأجانب في إثراء البحوث في اللغة العربية، وقد ساعد في ذلك تقدم الدراسات اللسانية، وانتشار الابتكارات العلمية والتقنية. كل ذلك أدى إلى ظهور مجالات علمية جديدة تتداخل فيها الدراسات اللغوية بالدراسات العلمية والتقنية من أجل تطوير اللغة العربية ومعالجتها آليا. وقد حققت إثر ذلك العديد من الإنجازات والتطبيقات الحاسوبية، حتى وصلت إلى ترجمة اللغات آليا.

---

[1] توليد الأسماء من الجذور الثلاثية الصحيحة في اللغة العربية - مقاربة لسانية حاسوبية، محديوي عمر، (أطروحة دكتوراه نوقشت في 2008)، إشراف عبدالغني أبو العزم، جامعة الحسن الثاني - عين الشق -كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الدار البيضاء، شعبة اللغة العربية وآدابها - وحدة علوم اللغة العربية والمعجميات، ص17.

[2] اللسانيات الحاسوبية مفهومها و تطوراتها ومجالات تطبيقاتها، (استشراف آفاق جديدة لخدمة اللغة العربية وثقافتها)، اليوبي بلقاسم، مجلة مكناسة، العدد 12، (1999)، ص. 44.

2. الترجمة:

الترجمة هي نقل معاني نص من لغة إلى لغة أخرى مع مراعاة الدقة والأسلوب. ويتطلب ذلك فهم النص الأصلي والتعبير عن المحتوى والأسلوب بلغة أخرى . فالمترجم يجب أن يتقن اللغتين المترجم منها والمترجم إليها.

هناك طريقتان معروفتان في الترجمة . أولاهما تعتمد الترجمة الحرفية والالتزام بمعاني مفردات النص الأصلي ونقلها إلى اللغة الثانية والطريقة الثانية تعتمد على فهم المعنى العام ثم التعبير عنه باللغة الثانية بأسلوب المترجم نفسه. المترجم يتعرف على الرموز المكتوبة في الترجمة الكتابية والأصوات المنطوقة في الترجمة الشفوية ، أي يقرأ الرموز الكتابية للغة التي يترجم منها إذا كان النص مكتوبا أو يتعرف على أصوات اللغة التي يستمع إليها إن كانت ترجمة شفوية.

بعد ذلك يرجع المترجم إلى الوحدات المعجمية وهي الكلمات والتعبيرات الاصطلاحية ويفهم معانيها في سياقاتها اللغوية والاجتماعية المختلفة، وهنا يجب التأكيد على السياقات المختلفة، لأن الكلمة الواحدة تعني أشياء كثيرة طبقا للسياق الذي ترد فيه . هناك إذن مشكلة معاني الكلمات في السياقات المختلفة (أي تعدد المعاني)، إضافة إلى المشتركات اللفظية mots polysémiques (الكلمات التي تتشابه في كتابتها أو نطقها وتختلف في معانيها، مثل عين الإنسان وعين الماء) [3]

3. معالجة الحاسوب للغات الطبيعية:

يقول عالم الحاسوب راسكن RASKIN:

"Linguistics should be able to contribute to MT in two ways. First within its general contribution to NLP... since MT is primarily, NLP albeit with its own specific problems not necessarily shared by other areas of NLP. Secondly, MT should profit from an application of linguistics to a general theory of translation, no matter whether human or automatic."

---

[3] الحاسوب في خدمة الترجمة والتعريب، محمود إسماعيل صالح -أستاذ اللغويات التطبيقية - مدير مركز الترجمة بجامعة الملك سعود.

من الموقع www.emro.who.int/ahsn/meetings/sep03/day2/Dr.%20Mohammed%20Saleh

اطلع عليه في 2016/06/03.

"ينبغي على علم اللغة أن يكون قادرا على الإسهام في الترجمة الآلية بطريقتين، الأولى بإسهامه العام في معالجة اللغات الطبيعية...، حيث أن الترجمة الآلية هي في المقام الأول معالجة للغات الطبيعية، ولو أن لها مشاكل خاصة بها لا تشاطرها فيها ميادين أخرى لمعالجة اللغات الطبيعية، و الثانية هي أن الترجمة الآلية ينبغي لها أن تستفيد من تطبيقات علم اللغة في صياغة نظرية عامة للترجمة سواء كانت بشرية أم آلية"،[4] ويتبين لنا من هذا القول أن معالجة اللّغات الطبيعية تحتاج إلى معارف كثيرة حول:

- قواعد و هيكلة اللغة
- ماهية الكلمات المستخدمة في اللغة
- كيفية تركيب و ترتيب الكلمات لبناء عبارات و جمل مقبولة في تلك اللغة
- معاني و دلالات الكلمات
- كيفية تركيب المعاني للحصول على عبارات و جمل مقبولة من حيث المعنى.

وفوق كل ذلك، فإن معالجة اللغات الطبيعية تحتاج إلى طرق لترميز و استخدام المعارف المذكورة أعلاه ضمن مجالات العمل المحددة بهدف التوصل إلى السلوك المطلوب لفهم اللغة حاسوبيا .إن ذلك يتطّلب الخوض في عمليات ترميز وبرمجة الجوانب الأساسية الآتية:

- الصوتيات - الصرف - النّحو
- الدلالة - المقاميات - المجال

4. الترجمة الآلية:

هي فرع من فروع اللسانيات الحاسوبية Computational Linguistics وتقوم الترجمة الآلية بمستوياتها الأساسية باستبدال بسيط لكلمات بلغة معينة إلى لغة أخرى. إن الحاجة المتزايدة للترجمة في إطار العولمة، والأهمية المتزايدة للاتصالات أدت إلى تزايد الطلب على الترجمة الآلية، حيث يزداد الاعتماد عليها بمشاريع الترجمة في جميع أنحاء العالم بسرعة.

هناك طريقتان معروفتان في الترجمة الآلية. فالأولى، أي برامج الترجمة بمساعدة الحاسوب Computer Aided Translation ما هي إلا امتداد لقدرات المترجم. أي أن المترجم يقوم بالترجمة ويستعين بهذه البرامج لزيادة سرعة الإنتاج وتحسينه.

---

[4] علم اللغة و الترجمة الآلية، النجار ماجد، مجّلة دراسات الترجمة، العدد الأول، بغداد، ،1999. ص21.

أما الثانية، أي برامج الترجمة الآلية Machine Translation ، فهي برامج قائمة بذاتها، لا يكون للمترجم أي دور في الترجمة سوى أن يلقم البرنامج بالنص الأصلي ليقوم البرنامج بترجمته بصورة كاملة. عندئذ يقوم المترجم بتحرير الترجمة وتدقيقها. وبالنسبة لهذه البرامج تكون الترجمة ركيكة ويكون من الأفضل إعادة الترجمة بدلا من تدقيقها على الأقل بالنسبة للترجمة من وإلى اللغة العربية. وقد يمر وقت طويل، ربما عشرات السنين، قبل أن تتطور مثل هذه البرامج بدرجة يعتمد عليها في اللغة العربية.

وتتم الترجمة الآلية في ثلاث مراحل :

الأولى: التحليل اللغوي.

الثانية: المقابلة.

والثالثة: التوليد للغة الهدف.

إن الترجمة الآلية تعني إحلال الحاسوب محلّ الدماغ البشري في أداء الترجمة من لغة إلى لغة أخرى، ولكي يتولى الحاسوب هذه المهمة، لا بد له أن يتوّفر على خمسة أنواع من المعرفة و القدرة:

- النظام اللغوي للغة المترجم منها
- عالم اللغة المترجم منها (عالم المعرفة و المعتقدات و القيم الجمالية)
- النظام اللغوي للغة المترجم إليها
- عالم اللغة المترجم إليها (عالم المعرفة و المعتقدات و القيم الجمالية)
- توّفر برنامج حاسوبي كاف لمعالجة نظامي اللغتين المشمولتين بالترجمة، وتوّفر قدرة حاسوبية معّقدة وواسعة لمعالجة المعارف اللّغوية.

5. أهمية الترجمة الآلية:

إن الحاجة المتزايدة للترجمة في إطار العولمة، والأهمية المتزايدة للاتصالات أدت إلى تزايد الطلب على الترجمة الآلية، حيث يزداد الاعتماد عليها بمشاريع الترجمة في جميع أنحاء العالم بسرعة.

- الترجمة الآلية تستطيع القيام بعملية الترجمة بشكل أسرع وتكلفتها أقل من المترجمين.
- توفير الوقت لأن الوقت المطلوب للترجمة باستخدام الترجمة الآلية يكون أقل من الوقت المطلوب باستخدام الترجمة البشرية.
- إمكان مساعدة الترجمة الآلية لمترجم البشري.

- ولو كانت الترجمة الآلية غير دقيقة غالباً، لكن على الأقل تعطينا فكرة عن محتوى النص.

- كما أن الترجمة الآلية تحاول عمل مطابقة نحوية وأسلوبية وقواعدية للمفردات وترجمتها. وهناك ميزة ذكية في البرنامج وهي الاعتماد على الأمثلة في الترجمة example-based، حيث يزيد ذلك من قدرة مطابقة العبارات المخزنة في الذاكرة مع تلك التي يراد ترجمته بصورة صحيحة، ومثلا رغم وجود اختلاف في تصريف الفعل، يقوم البرنامج بتقديم الخيار الصحيح إن وجد. وهذه بعض مواقع الترجمة الآلية في الإنترنت:

- http://www.freetranslation.com/
- http://www.targim.com/
- http://www.ajeeb.com/
- http://translate.google.com.my/#
- http://www.microsofttranslator.com/

وأما أهم برامج الترجمة الآلية (Machine Translation Software) فهي:

- (CAT (Computer Aided Translation Memory TM) for SET (SAKHIR ENTERPRISE TRANSLATION)
- المترجم العالمي World Translator
- Bi-Directional Language to/from English
- Multilingual Translation System
- Machine Translation Software (MT): Arabic-English-Arabic

6. صعوبات الترجمة الآلية:

ولئن كانت الترجمة مثار جدال في حد ذاتها، وتباينت الأقوال فيها بين رافض ينكر إمكان تأديتها بدقة وأمانة، وبين من يؤكد دورها الكبير في التواصل اللغوي والفكري بين الشعوب ونقل العلم والمعرفة. جاءت الترجمة الآلية لتزيد الجدل. فإن في آليتها إشكالية تضاف إلى ما تقدم، لأن المترجم الإنسان يكون غائباً إلا بقدر ما يُحْكِم برمجة الحاسوب، وما يزود به ذاكرته من الوحدات اللغوية القابلة للإحلال مكان غيرها على نحو يؤدي المعنى من لغته الأصلية إلى اللغة المترجم إليها. بعبارة أخرى إن مرونة المترجم وتعدد الاحتمالات التي تحضر في ذهنه لا يمكن أن يستفاد منها في مجال الترجمة الآلية، مهما اجتهد المبرمج في إحكام العملية، ورصد البدائل التي تصلح للإحلال، لأن متغيرات

النص مكتوباً كان أم مسموعاً لا يمكن أن تخضع للحصر، لأنها تتجدد على غير نظام، وتستجيب بسرعة للعوامل الظرفية - زمانية ومكانية - والنفسية والاجتماعية والجسدية والثقافية واللغوية وغيرها.

تعترض مسار الترجمة الآلية إشكالات كثيرة، ولكنها لا تقلل من دورها في بناء الحضارة، وبقدر ما نذلل هذه الإشكالات فإننا نرتقي بمستوى الترجمة وأدائها، وتصبح بذلك أنجع السبل للتواصل الحضاري بين الشعوب. ويمكن إجمال أبرز الإشكالات في النقاط التالية:

- طبيعة الترجمة، وذلك من حيث اتصالها بلغتين تمثلان ثقافتين مختلفتين، مهما كانت درجة الاختلاف، فهي تعني (استبدال مادة نصية في لغة واحدة ... بمادة نصية مكافئة لها في لغة أخرى)[5] فجميع المفردات هنا تؤدي دلالاتها بوضوح إلا كلمة "مكافئة" لأن التكافؤ لا ينصرف لمعنى دقيق محدد، إنه كالتوازن، والتوازن تأرجح ومقاربة، وهذا هو مصدر الإشكال، وهو مصدر عدم التفاهم - أحياناً - حتى بين أهل اللغة الواحدة، وهذا ما عبر عنه ريتشاردز Richards بقوله "ربما كانت الترجمة أكثر تعقيداً من كل وقائع الحياة التي ظهرت حتى اليوم في تطور الكون"[6] لأنها تنقل تجارب الأمم بعضها إلى بعض، وتتعامل مع المعاني وظلالها وما يصحب ذلك من اختلاف وتذبذب يثقلان على أهل اللغة الواحدة.

- كما تعيش الترجمة الآلية قصورا في الدعم المادي الحكومي أو الخاص في هذا المجال. وما يزيد من الصعوبات ارتباط الترجمة الآلية بعدة ميادين وتخصصات كعلم الترجمة واللسانيات بفروعها (هلم الدلالة وعلم المصطلح والتركيب والنحو) وعلم الحاسوب ...

- مشكلة اختلاف المعاني (بين اللغة الأصل ولغة الوصل).

- مشكلة ربط الكلمات وتكوين الجمل: يصعب على الحاسوب على غرار المترجم البشري إيجاد نظائر للتراكيب اللغوية بين اللغة الأصل Source Language ولغة الهدف Target

---

[5] رسالة إلى رئيس اتحاد المجامع اللغوية العربية، الأكاديمية، بريش عبد اللطيف، مجلة الأكاديمية المغربية، العدد 13، 1998

[6] اتجاهات في الترجمة. بيتر نيومارك. ترجمة محمود الصيني، دار المريخ للنشر 1986. ص56.

Language، دون إدخال تغيير ولو طفيف في الصيغة الأصلية لأن كل لغة تتميز بأساليبها الخاصة ولا يمكن فرض أسلوب اللغة الأصل على لغة الوصل لأن ذلك قد يؤثر سلبا على مستوى الترجمة.

- مشكلة ربط الجمل وتكوين الفقرات.

- العبارات المسكوكة (التعابير الاصطلاحية) Idioms: غياب معاجم مختصة في العبارات المسكوكة إضافة إلى غياب تقييس موحد للمصطلحات Terminology.

- اللَّبْسُ النَّحْوِيُّ: في غياب حركات التشكيل، مثال: يمكن أن تشير كلمة يعد إلى كلمة:

يَعِدُ: يلتزم بوعد She /he promises

يَعُدُّ: يحصي He calculates /Computes

يُعَدُّ: يُعْتَبَرُ considered

– اللبس الناتج عن المتلازمات اللفظية التي يفترض أن تترجم "كمقطع واحد" بدل أن تترجم كل كلمة على حدة.

مثال: عبارة **رَغِبَ بنفسه** عن الشيء والتي تعني **تَرَفَّعَ** عن الشيء.

الترجمة البشرية He rised above

نتيجة مترجم جوجل Wishes for himself

نتيجة مترجم بينج Same thing with the desired: نلاحظ بان الترجمة الآلية في هذه الحالة بعيدة كل البعد عن الترجمة البشرية والسبب هو غياب متون لغوية ثرية لغويا وتتضمن المتلازمات اللفظية الواردة في اللغة العربية.

- نقل البنية التراكيبية للغات الأجنبية إلى اللغة العربية:

مثال: أكثر مهارة – عوض أمهر more skilled –

أكثر قدسية – عوض أقدس more sacred رغم أن الإيجاز الذي يميز اللغة العربية يجعل المتون اللغوية العربية أقل حجما من غيرها إلا أنه قد يكون سببا من أسباب اللبس التي تواجهها نظم الترجمة الآلية.

– ندرة استعمال علامات الوقف في النصوص العربية تصعب عملية تحديد نهاية الفقرات والجمل مما يؤثر على تحديد دلالة الفقرة/الجملة وبالتالي يؤثر حتما على الترجمة المنتجة.

– لا يوجد سبيل لتحديد أسماء العلم ضمن النصوص العربية، فخلافا للنصوص

العربية، نجد أن النصوص الإنجليزية أو الفرنسية تستعمل تفخيم الحرف الأول Capitalization للتمييز بين اسم العلم وباقي كلمات النص.

7. شروط الترجمة الآلية:

لقد لاحظنا بعض المشكلات المعقدة التي ينبغي إيجاد حل لها لضمان ترجمة آلية ناجحة، ونقدم فيما يأتي الشروط الواجب توافرها بغية تحقيق أنظمة رصينة للترجمة الآلية:

أ. يتطلب الشرط الأول وضع أنموذج نحوي يمثل النحو المشترك لجميع اللغات البشرية علماً أنه من الممكن تمييز المعاجم عن القواعد أو أن يتم دمج القواعد مع المعاجم ومن ثم القيام بعملية من شأنها أن توجد تجانساً الأنموذج النحوي مع التنفيذ الأمثل لمعلوماتية فاعلة مع الأخذ بنظر الاعتبار وقت التنفيذ ومعرفة الغموض وأخيراً المعالجة اللغوية الشاملة .

ب. يتطلب الشرط الثاني وضع أنموذج دلالي يميل إلى المرونة يسمح بعرض دقيق لعلم المعاني للغة (التركيب اللغوي الصحيح) ويسمح هذا الأنموذج بوضع المعلوماتية الفاعلة موضع التنفيذ .

ج. أما الشرط الثالث فأنه يعمد إلى تعريف نظرية تسمح بإقامة علاقة بين الأنموذجين النحوي والدلالي ولكن أولاً وقبل كل شيء يتمتع كل من الأنموذجين باستقلالية تامة الواحد عن الآخر. ويعد هذا الجزء الأكثر دقة من بين الأجزاء الأخرى للأنموذج العام . وفي الحقيقة تستند دقة الجهاز الآلي وحدود إمكانياته العملية إلى جودة أنموذج الربط بين النحو والدلالة . وتم توضيح نظرية الربط بين الأنموذجين النحوي والدلالي بتعريف نماذج عرض اللغة عندما يتم دمج النحو مع الدلالة .

د. يتطلب أنموذجاً قابلاً لربط أنموذجين دلالين مجردين ومعرفين يأخذ بالحسبان خصوصيات كل لغة.

خاتمة:

إن تصميم نظام الترجمة المتعدد اللغات يستدعي مترجمين ولغويين ومهندسين كذلك. لذلك فإنه يجمع بين مفاهيم جديدة في المعالجة المتعددة اللغات والترجمة الآلية وحفظ البيانات المتعلقة بالترجمة. وتمثل الجملة الوحدة الأساسية في عملية الترجمة كما يقوم هذا النظام مستندا إلى قواعد ويعمل مستعينا بقاعدة بيانات معرفية.

فبعدما يقوم النظام بتحليل الجملة تحليلا عميقا ويحدد مختلف التراكيب وفئات الكلمات يلتجأ إلى تحليل الكلمات في سياقها ثم يبني الروابط الدلالية.

فطرق الذكاء الاصطناعي (MOSES) التي تم تطويرها في الأصل لثنائيات لغوية أخرى، يمكن تطويعها وتكييفها لتستوعب اللغة العربية غير أن الكفاءة العلمية لا تكفي في هذه الحالة لملء الفجوة العلمية التي تفصلنا عن العالم المتقدم، وقد أدركت الدول المتقدمة خطورة الرهانات المتعلقة باللغة في عصر المعلومات وسارعت إلى تطويرها والاستثمار في البحوث التي من شأنها تأمين بقاء لغاتها على الشابكة إضافة إلى تعزيز مكانتها من خلال استحداث مصطلحات تواكب الانفجار المعرفي الذي يميز هذه الحقبة، ونأمل أن تأخذ الدول العربية العبرة منها.

ولا يسعنا على ضوء ما تم تناوله، سوى التأكيد على اعتماد الترجمة الآلية كوسيلة و ليس كغاية للّترجمة ربحا للوقت، لاسيما في الميادين التقنية المتخصصة التي تّتسم بكثرة الحاجة للّترجمة وبدقة مصطلحاتها.

الصحافة الاستقصائية في الجزائر
هل هي مؤشر فعلي على الانفتاح الاعلامي والتقني ؟

Investigative journalism in Algeria
Is it an indication of media and technical openness?

آيت قاسي ذهبية*

كلية العلوم الإنسانية -الجامعة الأغواط -الجزائر

****

تاريخ الإرسال:2018/10/04 تاريخ القبول:2019/01/15 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

ملخص:

تحاول الدراسة الوقوف على الخصوصيات الفنية و المضامينية للصحافة الاستقصائية، التي تعد من اهم الانواع الصحفية من حيث سعيها للكشف عن الحقائق خاصة في ظل التكنولوجيات الحديثة للاتصال، التي افرزت لنا اشكالا جديدة لتقديم مادة اعلامية ، استغنت عن حواملها التقليدية (الصحيفة الورقية)، وتبنت مرغمة او مفضلة نموذجا الكترونيا، اثر بخصائصه على بنية الرسالة الإعلامية و على قوالبها الفنية.

والمشهد الاعلامي في الجزائر ليس بمنأى عن هذه التحولات فقد اصبحنا امام صحافة الكترونية لها مستخدميها ومرتاديها.

من جهة اخرى تخطوا الجزائر أولى خطواتها في مجال البث الفضائي الخاص بفتح المجال السمعي البصري أمام استثمار الخواص، مما غير من خارطة المشاهدة لدى الجمهور الجزائر ي، الذي التف حول قنوات تلفزيونية خاصة ومتخصصة ببرمجة متنوعة و مختلفة، تخاطب مختلف اطياف المجتمع. فهل ساهمت هذه التحولات في تطور صحافة البحث و التنقيب؟.

- *الباحثة المرسلة: ait.sirdahbia@yahoo.com / - أستاذة محاضرة (ب) بقسم علوم الاعلام والاتصال ، كلية العلوم الإنسانية و الإسلامية و الحضارة بجامعة عمار ثليجي الأغواط .

الكلمات المفتاحية: الصحافة الاستقصائية ، تكنولوجيات الاتصال، الصحافة الالكترونية، المعلومة ، القنوات التلفزيونية الخاصة.

Abstract:

This study TRIES to know the characteristics of the investigative journalism in the Algerian media at a stage that has known many transformations, including: the promulgation of a new media law, with the opening of the audiovisual field to the private, AND the emergence of electronic journalism

Which led us to find out the privacy of the press survey at this stage as journalism develops in special environments that require high doses of freedom of expression and access to information.

Did the advantages of the stage really contribute to the development of this type in terms of subtraction and treatment?

Keywords*: investigative journalism, communication technologies, electronic journalism, information, privâtes télévision channels*.

مقدمة*

الصحافة الاستقصائية أو بالأحرى النوع الصحفي الاستقصائي، من الانواع الصحفية التي تكتسي أهمية بالغة ،سواء للمؤسسة الاعلامية أو للجمهور المستهدف، كونها تمثل المهمة الاسمى للصحفي المتمرس، كباحث عن الحقيقة ومنقب، يحاول فك ألغاز العديد من القضايا الشائكة التي تكتنفها السرية ويلفها الغموض.

والاستقصاء من الانواع الصحفية التي رغم مكانته بين الأنواع الصحفية الأخرى (الخبرية والسردية والفكرية ...) إلاّ أنّنا نلمح ندرته، وإن لم نقل غيابه عن صفحات جرائدنا اليومية والدورية، وعن برامجنا الاذاعية والتلفزيونية كونه من الأنواع التي تتطلب وقتاً وجهداً وإمكانيات مادية معتبرة...

غير أنَّ ما يدفعنا للحديث عن الاستقصاء الصحفي أمران أولهما: التغيرات والتحولات التي عرفتها الساحة الاعلامية في الجزائر، خاصة بعد انفتاح القطاع السمعي البصري، و"تحرر" المشاهد من إحتكار التلفزيون العمومي للمعلومة الرسمية و"تستره" على الحقائق، وإحجامه عن الخوض في الكثير من الملفات التي تهم الرأي العام الجزائري على وجه الخصوص...

الأمر الثاني: وهو تداعيات التكنولوجيات الحديثة للاتصال على المهنة الاعلامية، خاصة ما تعلق بظهور الصحافة الالكترونية، وميل الجمهور المستخدم الى المعلومة المقتضبة المختصرة (جيل الابهام و السرعة والاختصار)، مما جعل الأنواع الصحفية الطويلة المشبعة "مملة" بالنسبة لهكذا مستخدم، يفسره قلة عدد المشاهدات (التصفح) لمواضيع التحقيق، والرأي، وغيرها... ما أدى بالعديد من العناوين الصحفية للاستغناء عنه، خاصة تلك التي تكتفي بالنموذج الالكتروني،أو فرض نمطاً جديداً (قالباً)، في تقديم المادة التحقيقية، تجمع بين الصورة، والصوت، و النص (الملتميديا)...، علّه بذلك يثير اهتمام المستخدم.

مما دفعنا لطرح الإشكال التالي:

هل التحولات التي عرفها المشهد الاعلامي الجزائري، من فتح للمجال السمعي البصري، وتبني الصحف الوطنية للنموذج الالكتروني، ساهم في تطور

وانتشار الصحافة الاستقصائية شكلاً ومضموناً، أم أنّه عمَّق الهوَّة بين ما يريده الجمهور، وما يتيحه الواقع المهني، و ما ترمي إليه الصحافة؟.

للإجابة عن الاشكالية قمنا بتحليل مضمون المقالات الاستقصائية التي وردت بصحيفة الخبر اليومي (مقالين فقط)، و اخترنا اعداداً من برنامج "الشروق تحقق"، على قناة الشروق نيوز ، وقد ادرجنا واحداً كتلخيص للدراسة . (كما هو موضح في الجانب التطبيقي اسفله).

كان اختيار جريدة الخبر الالكتروني باعتبار ها احتلت موقعها المرتبة الثالثة من حيث ترتيب الصحف الجزائرية الاكثر مقروئية على الانترنت ،[i] (الصحف الجزائرية الأكثر مقروئية على الأنترنت سنة 2014 على الموقع الالكتروني- . http://dir.dzemploi.org/)، واقتصارنا على عددين فقط لاحتوائهما على التحقيق الصحفي وانحصاره فيهما. بمعنى ان الاعداد الاخرى لم يرد فيها هذا النوع الصحفي .

اما في المجال السمعي البصري فإن اختيار القناة التلفزيونية الخاصة كان من باب احتلالها المراتب الاولى من حيث نسبة المشاهدة لدى الجمهور الجزائري حسب دراسة لمعهد " ايمار" ، اذ احتلت المرتبة الثانية بعد قناة النهار الاخبارية سنة 2016

بنسبة 22 % [ii] (% 48.8 من الجزائريين يتوجون "الشروق تي في" القناة الأكثر مشاهدة في الجزائر على الموقع الالكتروني : https://tv.echoroukonline.com) من نسب المشاهدة.

اعتمدنا في تحليل المحتوى على استخراج فئات التحليل التالية:

- فئات الشكل (كيف قيل؟):
- فئة العناوين :
- فئة القوالب :
- فئة الصور الصحفية:
- فئة اللغة التعبيرية :

فئات المضمون: (ماذا قيل؟).

- فئة الموضوع :
- فئة المصادر المعتمدة:
- فئة الجمهور المستهدف :
- فئة الشخصيات الفاعلة في العدد :

اما عن وحدات التحليل فاعتمدنا في تحليل محتوى المقالات الواردة بصحيفة الخبر الالكتروني : وحدة الفكرة ووحدة الموضوع.

اما في تحليل محتوى برنامج " الشروق تحقق " فاعتمدنا وحدة الزمن و وحدة الفكرة ووحدة الموضوع.

أولا: مفهوم الصحافة الاستقصائية:

هناك اختلاف بين الباحثين و المهنيين، حول تقديم تعريف واضح وشامل للصحافة الاستقصائية، فبعضهم يراها نمطاً من أنماط التغطية الصحفية، التي تعتمد التفسير المعمق و التحليل المستفيض، والمعالجة الوافية للظواهر و الأحداث، ويراها البعض تلك الصحافة التي تعنى بكشف وفضح كل أوجه الفساد و الانحراف و التقصير في أداء مؤسسات المجتمع لأدوارها، و التصدي لها من خلال دورها الرقابي و النقدي. (أبو يوسف وآخرون، 2018، ص29-30).

هناك من يراها بحثاً أصيلاً يقوم به الصحفي باستخدام مادة خام جمعها من مقابلات، وعبر مقارنات لحقائق و أرقام واكتشاف أنماط وصلات لم تكن معروفة من قبل، ويتطلب الكثير من الوقت لجمع الادلة و البراهين، ويرتكز على السبر و الشك وأساس نجاحه اعتماده المصداقية في الطرح و المعالجة. (راندال، 2007، ص 168).

فالصحافة الاستقصائية إذاً، هي تلك المادة الصحفية القائمة على أسس منهجية، يتحصل من خلالها الصحفي على معلومات تفيده في الوصول الى حقائق وتعتمد على البحث والتدقيق و الاستقصاء، حرصاً على الموضوعية والدقة.

تواجه (الصحافة الاستقصائية) الكثير من الصعوبات في المنطقة العربية، كونها مرتبطة بمدى الحرية، التي تتاح للصحفي مع غياب قوانين تشرع له حق الحصول على المعلومة. (الابراهيم ، 2018، الصحافة الاستقصائية : صعوبة عدة ونبش في خفايا القصص بالبحث و التدقيق) https://ijnet.org/ar/blog

ثانياً: التكنولوجيات الحديثة للاتصال و الصحافة :

ساهمت التكنولوجيات الحديثة للاتصال، في تسهيل الكثير من مراحل انجاز أي نوع صحفي بعد أن طورت أساليب جمع و معالجة و توزيع واستقبال المعلومة.[1](محمد عبده حسونة ، د سنة ، ص وص26 و27)، وجعلت من صحافة المواطن مصدراً مهماً،

---

[1]- نسرين محمد عبده حسونة، اثر التطور التكنولوجي على التحرير الصحفي، شبكة الالوكة www.alaluka.net تاريخ وساعة التصفح 2016/10/11

تعتمد عليه المؤسسات الاعلامية في سبر و غور ما يحدث في المجتمع، وما يثير اهتمام المواطن (المستخدم) من خلال تتبع ما ينشر ويناقش عبر المنصات الاجتماعية (الفايسبوك) و(اليوتيوب)...

اتخذت بعض الصحف والمجلات الالكترونية والقنوات التلفزيونية، ما يذاع عبر شبكة اليوتيوب أو ينشر عبر الفايسبوك والانتستغرام ويحظى بأكبر نسب تصفح أو مشاهدة ، مادة اعلامية خصصت لها أركان قارة وبرامج خاصة، يديرها محلّلون وخبراء غرض مناقشتها وتحليلها...

كما أعطت التكنولوجيات الحديثة للاتصال مفهوما جديداً للسبق الصحفي، فأضحت أغلب المؤسسات الصحفية تتنافس لإيصال الخبر بالصوت والصورة عبر استخدام الهواتف الذكية الموصولة بشبكة الانترنت، والتي تمكن أي مراسل صحفي من نشر وعرض خبره لحظة وقوعه، ومكن أيضا المؤسسات الاعلامية من الاعتماد على صور وفيديوهات مواطنين (هواة) كانوا شهود عيان في مسرح الحدث...وبالتالي عرضها ونشرها عبر مواقع الصحف الالكترونية أو القنوات الاخبارية أو عبر شريط الأخبار الظاهر أسفل الشاشة التلفزيونية، للقنوات الإخبارية وغير الإخبارية.(آخر خبر، خبر عاجل، خبر هام...).

غير أنّ هذا السباق المحموم لنشر آخر الاخبار، وجذب المستخدم أو الجمهور المشاهد، أثّر على بنية الخبر الذي استغني على بقية جسمه...بفعل طبيعة الجمهور المستخدم الذي أصبح يهتم فقط بماذا حدث؟...وهو من يقرر هل يهمه الاطلاع على بقية التفاصيل (أغلب المواضيع التي تنشر بالخصوص عبر الصحف الالكترونية، تجزأ المادة الصحفية الى عدة فقرات، وتكتفي بإظهار بعضها، والمستخدم إذا أراد معرفة تفاصيل أكثر عن الموضوع، ما عليه سوى النقر على عبارة " **اقرأ المزيد**" ليظهر بقية النص...) .

من جهة ثانية، أصبح الاهتمام بجدّية الخبر، وآنيته، و سرعه إيصاله للجمهور على حساب صحة الخبر، ومصداقيته، لذا في كثير من الأحيان يتم الاعتذار عن أخبار نشرت، وتفاصيل عرضت، لا أساس لها من الصحة، نتيجة تسرع الصحفي في نشرها، دون التأكد من صحتها...

ثالثاً: الصحافة الاستقصائية و التكنولوجيات الحديثة (اشكالية التكوين):

يؤكد "نصر الدين لعياضي" أن الاعلام الجديد جدّد النقاش حول الانواع الصحفية، وكيفية تدريسها في الجامعات والمعاهد، فوسائل الاعلام و الصحافة المكتوبة في الغرب تعيش مرحلة التغيير في قوالب الكتابة الفنية، أما في المنطقة العربية، فيتطلب التفكير في مؤسسات تدريس الصحافة والاعلام. (لعياضي، 2011، ص 01).

أثرت التكنولوجيا الحديثة (بوسائطها وتطبيقاتها)، على البحث و التحرير والتوثيق و الاخراج، وأثرت أيضاً على الجانب الفكري في تكوين الصحافيين، وأدت الى ظهور مهن جديدة وانقراض أخرى . (لعياضي، 2011، ص 119)، بفعل عوامل كثيرة منها: انتقال الصحيفة والتلفزيون في ظل التفاعلية من مادة اعلامية الى فضاء لإلتقاء الآراء، والأفكار وتأويل المشاهد والمقالات، كل حسب توجهه، وقدراته، وميزاته النفسية.(لعياضي، 2004، ص124).

مما جعل من تكوين الصحفيين انشغالا لدى المعاهد والأقسام والكليات وأصبح القاسم المشترك في تكوينهم يتضمن: اشتراط ثقافة عامة متينة، ويقصد بها مجموع المعارف، التي تسمح للصحفي أن ينظر للأحداث بنوع من العمق والدراية، ليشبع حاجة الجمهور للمعرفة، و الاطلاع، ويمكنه من اتخاذ القرارات، و الحكم على الوقائع والآراء، بنوع الذكاء، و الفطنة، ويُكَون لديه حساً نقدياً.(لعياضي ، 2004، ص 125).

كما يشترط أيضا امتلاك ثقافة متخصصة، تتمثل في اعادة النظر في اشكال الكتابة الصحفية، وقوالب التعبير، بالرؤية النقدية، و تأهيل الصحفيين الى التحرير وفق منطق "النص المتشعب"، مع اعادة النظر في مفهوم " القيم الاخبارية" التي ارتبطت في عصرنا بسرعة الانترنت، وخطابات حقوق الانسان، والمساواة، والديمقراطية، والحرية ...وغيرها. (لعياضي، 2004، ص 125).

بالإضافة الى تدريس قوانين واخلاقيات المهنة، خاصة ما تعلق بالتأطير القانوني للعمل " الصحفي" في الانترنت. (لعياضي، 2004، ص 127).

والتركيز على اقتصاديات الاعلام، و سميولوجية الصورة و الاتصال المرئي، مع اعادة النظر في سوسيولوجيا الجمهور، وتمكين الصحافيين من الاستخدام الفعال للتكنولوجية الحديثة. (لعياضي، 2004، ص ص 127 و128).

وتؤكد الدراسات الحديثة أنّ التطورات التكنولوجية بمختلف وسائطها، وبما أتاحته، قد ساهمت عبر ما يسمى بصحافة المواطن، من تطوير وظيفة التحقيق والاستقصاء،

رغم ما تفرضه بعض الانظمة السياسية من رقابة، و تضييق، خاصة في جانب كشف الفساد الاقتصادي و الأمني. (ابو يوسف وآخرون، 2016، ص29) .

رابعاً: الدراسة التطبيقية:

- **الاستقصاء عبر صفحات الخبر الالكتروني :**

اكتفت صحيفة "الخبر اون لاين" على ادراج تحقيقين صحفيين وحيدين على امتداد الفترة الزمنية من 2014-فيفري 2018 .

- التحقيق الصحفي رقم 01، بعنوان "**هاربون من الحرب يطلبون الصدقة والأمان"** نشر بتاريخ 24جويلية 2014، بقلم نور الدين بلهواري، مراسل الجريدة بولاية تلمسان.
- التحقيق الصحفي الثاني رقم02، بعنوان "**ضحايا زيوت الاسكاريل ... الموت البطيء"**، نشر بتاريخ 16 ديسمبر 2016، بقلم ب. وسيم ، مراسل الجريدة بولاية الاغواط.

أولاً: **تحليل مضمون التحقيقين الصحفيين في (صحيفة الخبر الالكتروني):**

- **فئات الشكل: (كلا الموضوعين)**

- **فئة العناوين : في التحقيق رقم 01" هاربون من الحرب يطلبون الصدقة والأمان".**

قليلة هي العناوين التي إعتمدها الصحفي في نصه مما جعل القارئ (المستخدم) أمام نص طويل ومكتظ قد يسبب لديه نوعا من الملل هي:

العناوين الوصفية، باعتباره ركز في موضوعه على وصف الحالة المزرية واللاإنسانية للآجئين الأفارقة والسوريين فكان عنوان المقال ككل وصفي: " هاربون من الحرب يطلبون الصدقة والأمان". و" شهر رمضان لم يغير عادات النازحين " عنوان وصفي

- اعتمد أيضا على العنوان الاقتباسي في فقرات النص " عبد الاله بن اشنهو محامي ورئيس الهلال الأحمر : نحن بصدد ظاهرة هجرة و ليس لجوء..."

-" الرابطة الجزائرية للدفاع عن حقوق الانسان : الجزائر مطالبة باحترام المواثيق الدولية التي وقعت عليها" عنوان اقتباس

-بالإضافة الى عنوان تقريري " الجالية السورية أكثر غموضا و انغلاقا".

- **فئة العناوين : في التحقيق رقم 02"** بعنوان "**ضحايا زيوت الاسكاريل ... الموت البطيء"**،
- **فئة العناوين** : استخدم المحقق الصحفي عنوان رئيسي تقريري، يعبر عن المشكلة الاساسية المعالجة في الموضوع الصحفي " **ضحايا زيوت الاسكاريل ...الموت البطيء"**، بالإضافة الى عناوين فرعية، كان الغرض منها تقسيم المقال الى فقرات حسب مراحل انجاز الموضوع (تحديد المشكلة، البحث في الاسباب وتسليط الضوء على النتائج، ثم التركيز على الحلول المتاحة والضرورية)، وخلق نوع من التناغم حتى لا يشعر المستخدم بالملل نظرا لطول النص الصحفي...

تتنوع العناوين الفرعية ما بين **تقريرية:"** شهادات للمعاناة و التألم المجهول"، " حتى المواشي لم تسلم من خطر زيوت الاسكاريل".....**ومجازية** " براميل الموت هنا "، " تشوهات جلدية وامراض سرطانية تنهش الضحايا".....**وخبرية:** " سنة 2012 بداية المطالبة بالحقوق الضائعة "، " احتجاجات وطنية دورية لمساندة ضحايا الاسكاريل"...

- **فئة القوالب الفنية :**

جاء التحقيق الأول في قالب "**الوصف**" حيث ركز المحقق الصحفي على ابراز معاناة اللاجئين الأفارقة والسوريين ووصف حالتهم المأساوية من فقر وجوع وغياب للعناية الصحية.

وجاء التحقيق الثاني في قالب **"العرض"** حيث ركز المحقق الصحفي على عرض المشاكل الصحية التي يعانيها الشريحة، التي كلفت في ظروف سياسية و أمنية بحراسة براميل لمادة سامة يجهلون خطورتها، كما اعتمد الصحفي على عرض إحصائيات وأحداث تاريخية مرتبطة بالقضية .

- **فئة الصور الصحفية:**

استخدم في كلا الموضوعين صور (صورتين) الموضوعات التي تبرز في الموضوع الأول الحالة المزرية للاجئين الأفارقة، وتبرز في الثانية البراميل المهترئة، التي تحوي زيوت الاسكاريل .

- **فئة اللغة التعبيرية** : استخدم في كلا التحقيقين اللغة العربية الفصحى، باستخدام الفاظ بسيطة وسهلة، مع عدم اللّجوء للعامية إلا كلمة واحدة" كرتون" استخدمت في التحقيق الأول.

- **فئات المضمون** : (ماذا قيل).

- **فئة الموضوع : (التحقيق رقم(01)**

قسمنا النص الصحفي الى:

الموضوع الرئيسي: الوضعية المزرية التي يعيشها اللاجئون الأفارقة و السوريون بتلمسان خاصة في الشهر الفضيل.

وتفرعت عنه مجموعة من المواضيع الفرعية المرتبطة بالموضوع الرئيسي بالاعتماد على وحدة الفكرة.

-بداية لم يشر الصحفي في تحقيقه الى طبيعة المشكلة التي يريد معالجتها، في حين ركز على وصف الوضعية المزرية التي يعيشها اللاجئون الأفارقة والسوريون، من خلال تسليط الضوء على أماكن تواجدهم، والتي تفتقر لأدنى شروط العيش الكريم، والتي تكررت في النص بنسبة 55.85‰% و 21.62 ‰% على التوالي، في حين خصص لانعدام الرقابة الصحية، والتلقيح لأولئك اللاجئين نسبة لا تتجاوز 2.70‰%، وهي لب الموضوع في غياب تكفل السلطات المحلية بالوضع.

يتبين من خلال توزيع الافكار (التي شكلت في مجموعها الموضوعات الفرعية)، عدم توازن نص المقال، واتجاهه أكثر للوصف والعرض أكثر من التركيز على تفاصيل معينة وهامة، تكون محور تحقيق الصحفي...حيث يصعب على القارئ (المستخدم) تحديد المشكلة المطروحة. (عن ماذا ينقب الصحفي، و في ماذا يحقق؟)، لأن كل ما ورد من وصف في المقال ظاهر للعيان.

- **فئة المصادر المعتمدة :**

اعتمد الصحفي في تحقيقه فقط على مصادر بشرية، تنوعت بين اللاجئين الأفارقة والسوريين (محور التحقيق) و بين شهود العيان (سكان الاحياء)، بالإضافة الى حقوقيين، كطرف أساسي يوضح الوضعية القانونية لأولئك اللاجئين، وكذا الاجراءات المنتهجة لرعايتهم والتكفل بهم في حين يخلو ا النص من المصادر المادية التي تعد ذات أهمية كبرى في التحقيقات الصحفية (ما تعلق بالوثائق و الاحصاءات...).

التحقيق الصحفي الثاني رقم02، بعنوان "ضحايا زيوت الاسكاريل ... الموت البطيء"، نشر بتاريخ 16 ديسمبر 2016، بقلم ب. وسيم ، مراسل الجريدة بولاية الاغواط.

تحليل المضمون الشكلي و الفني للتحقيق الصحفي رقم 02.

- **فئات المضمون (ماذا قيل):**

- **فئات الموضوعات**: الموضوع الاساسي وهو" وفاة واصابة اعوان للحرس البلدي بولاية الاغواط بأمراض سرطانية خطيرة، جراء حراستهم لبراميل تحتوي زيوتا سامة وخطيرة "زيوت الاسكاريل" .

- **فئة المواضيع الفرعية :**

قسم الصحفي موضوعه الى عدة محطات حتى يتمكن من الالمام بكل الخطوات التصورية و الميدانية لانجازه ، مبينا وبإسهاب المشكلة الاساسية التي يريد تسليط الضوء عليها، بغرض تحريك الرأي العام، وبالخصوص المحلي حولها.(والتي مثلت 21.25%، موجهاً أصابع الاتهام بشكل صريح، وبالاعتماد على التسلسل التاريخي للأحداث الى السلطات العمومية، كسبب رئيسي للمشكلة (القضية)، بالإضافة الى ابراز تهربها من تحمل المسؤولية، و التكفل بالضحايا و عائلاتهم، واتخاذها اجراءات ردعية ظالمة حتى تكمم الافواه و تبقي القضية بعيدة عن الرأي العام. و التي مثلت نسبة (15% و8.75% على التوالي).

- **فئة المصادر المعتمدة:**

اعتمد الصحفي في تحقيقه على مصادر بشرية، تمثلت في اجراء مقابلات مع شخصيات فاعلة، لها علاقة مباشرة بالقضية موضوع البحث والتنقيب، أو ساهمت بشكل أو بآخر في مجريات الحدث في الماضي أو في الحاضر، غير أنّه ركز على الأطراف المتضررة أو شهود العيان، في حين أهملت الأطراف المتسببة في المشكل والتي بيدها الحل، لأسباب قد تعود الى رفض أولئك الإدلاء بتصاريحهم وتهربهم من المواجهة ...وتنصلهم من المسؤولية.

كما اعتمد أيضا الصحفي على التوثيق، والاحصاءات، كحجج وبراهين، تعطي مقاله مصداقية وقوة في التأثير... ذلك أن "الرقم" مهم في التحقيق كونه يعبر فعلاً على فداحة المشكل.

- **فئة الجمهور المستهدف :**

يستهدف التحقيق الصحفي بحث المشكلة، والغوص في أسبابها للوصول الى حلول فعالة، وكثيرة هي التحقيقات العالمية التي غيرت أوضاع كثيرين، ودفعت بمسؤولين كبار للتحرك واتخاذ التدابير الملائمة، مما يؤكد قوة التحقيق الصحفي، وانفراده عن غيره من الانواع الصحفية بميزات خاصة.

وهنا حاول الصحفي في مقاله تسليط الضوء على نقطتين مهمتين : معاناة عمال بسطاء عانوا الأمرين بسبب براميل كلفوا بحراستها، ودون أن يدركوا خطورة المادة التي تحويها، فابتلوا بأمراض قاتله ومزمنة في ظروف اجتماعية قاهرة، ودون تلقيهم أي مساعدة أو تكفل صحي من الجهات المسؤولة، وهي الوضعية الصعبة التي حاول الصحفي التركيز عليها، بإبراز استغلال المسؤولين لسذاجة اولئك العمال، مما سهل عليهم مهمة خداعهم في الماضي، والتهرب من مسؤولية التكفل بهم وبعائلاتهم في الحاضر، في رسالة الى السلطات العليا علّها تتدخل وتنهي معاناة اولئك ...خاصة بعدما أصبحت قضية مجتمع محلي بحاله، وتبنها جمعيات المجتمع المدني.

- **الاستقصاء في القنوات التلفزيونية الجزائرية الخاصة:**

تعددت البرامج الاستقصائية التي اتجهت القنوات التلفزيونية الجزائرية الخاصة الى عرضها على جمهورها، ربما هي من جهة محاولة لجذب الجمهور الجزائري، كونه يعد من الانواع الصحفية التي تحمل في طياتها الكثير من التشويق و الإثارة، و تكشف العديد من الحقائق و الخفايا المرتبطة بقضايا تهم الرأي العام الداخلي، ومن جهة أخرى ، هو دليل على حماسة الشباب و جرأتهم على الخوض في الكثير من القضايا الشائكة و المبهمة، ورغبة مؤسساتهم في الحصول على المعلومة و الاستفادة منها، بعدما كانت لعقود حكراً على التلفزيون العمومي...

من تلك البرامج نجد " زاوية الظل على قناة " النهار الاخبارية" و برنامج" الشروق تحقق" على قناة الشروق الاخبارية وبرنامج 30 يوم تحقيق" في قناة الخبر ، "

وهنا اخترنا برنامج "الشروق التي تناولت العديد من المواضيع المهمة في تحقيقاتها :

الجدول رقم (06) يبين مختلف مواضيع برنامج " الشروق تحقق".

التاريخ	الموضوع
07 نوفمبر 2015	فنادق جزائرية...كشف المستور
04 مارس 2016	هستيريا الذهب... الجزء الأول.
13 مارس 2016	هستيريا الذهب... الجزء الثاني.
03 افريل 2016	الثروة المنسية... اللحوم الحمراء.
08 ماي 2016	جريمة في الأعماق .
20 ديسمبر 2016	نوابغ الجزائر ...عقول تحت الرماد
13 فيفري 2017	كنوز الجن
10 افريل 2017	عصابات نهب الرمال ...سرقة مستباحة في الشواطئ الجزائرية
07 ماي 2017	حملة طرد الأفارقة ..هل الجزائريون عنصريون.
13 نوفمبر 2017	أماكن جد معزولة ...لا تستغرب هي موجود في الجزائر.
04 ديسمبر 2017	فتيات حملن من ازواجهن قبل الدخول بهن.
18 ديسمبر 2017	التمور الثروة الضائعة.
12 فيفري 2018	سماسرة السيارات
29 جانفي 2018	شاحنات الموت في الطريق السيار

بالإضافة الى تحقيقات أخرى بالعناوين التالية : " مدينة التزوير، شاهد أحدث طرق التزوير" و " فضائح النصب والاحتيال عبر النت" و " مافيا العقار: الملاك الحقيقيون " وغيرها ...

الملاحظ تنوع المواضيع التي كانت محل التحقيقات الصحفية التي أجراها صحفيو القناة، غير أن طبيعتها بقيت منحصرة في الجانب الاجتماعي، الاقتصادي، الغرائبي، دون الخوض في القضايا "الحساسة" المتعلقة بالفساد المالي و الإداري والسياسي التي لا ربما تثير حفيظة بعضهم. ولعل السبب الرئيس ادراك المحقق الصحفي صعوبة الوصول الى المعلومة، وكشف الجهات الفعلية التي تقف وراء الكثير من المظاهر و الظواهر...

للوقوف على بنية وخصوصية الاستقصاء التلفزيوني في القنوات الخاصة، تم اختيار اعداد من برنامج "الشروق تحقق". وأخضعت لتقنية تحليل المحتوى، وقد ادرجنا في

هذا المقام واحداً منها كنموذج لتحقيق في قضية فساد متعددة الأوجه (اقتصادي، اداري، وحتى سياسي باستغلال السلطة لمصالح شخصية)..

بداية تحليل محتوى برنامج " الشروق تحقق" بعنوان " الخليفة لطيران الأموال".

- **فئات المضمون (فئات ماذا قيل؟):**

- **فئة المواضيع:**
- **الموضوع الرئيسي : التحقيق في مصير ملف " الخليفة للطيران".**

المواضيع الفرعية موزعة على مراحل انجاز التحقيق الصحفي:

بداية بمراحل تقديم موضوع الاستقصاء، حيث بدأ المحقق الصحفي بالتعريف بموضوع تحقيقه الذي بدأه بالنهاية (انهيار مجمع الخليفة)، ليركز على سؤال جوهري سيحاول الاجابة عنه من خلال المراحل التالية في شكل تسلسل منسجم " **البحث عن خلفية قضية " الخليفة للطيران" / خاصة ما تعلق بتهريب وتبييض الاموال/أسباب تأخر مثول الملف امام محكمة الجنايات".**

حاول المحقق الصحفي ترتيب مراحل انجاز تحقيقه بصفة تساعده على التدرج حيث بدأ من نهاية القضية (انهيار مجمع الخليفة)، ليسلط الضوء على المشكلة التي سيحاول الاجابة عنها عبر مراحل التحقيق وهي :

- البحث عن خلفية قضية " الخليفة للطيران"، خاصة ما تعلق بتهريب وتبييض الاموال، والكشف عن أسباب تأخر مثول الملف امام محكمة الجنايات.(بأسلوب شيّق).

قسم المحقق موضوعه الى موضوعات فرعية مرتبطة بالموضوع الرئيسي بغرض توضيح ظروف القضية محل المعالجة و البحث وتتبع مراحلها التاريخية .

-**الموضوع الرئيسي:** مصير ملف "الخليفة طيران" من المحاكمة وعلاقته بملف "خليفة بنك"

المواضيع الفرعية، التي بدورها تتفرع الى مواضيع فرعية اخرى تندرج ضمنها.

- وصف الظروف الصعبة التي مرت بها الجزائر.
- ميلاد شركة" الخليفة للطيران".
- شركة " الخليفة طيران" تكبر وتنمو بسرعة.
- بداية نهاية " شركة الخليفة طيران.
- الكشف عن العلاقة مابين " خليفة بنك " و " الخليفة للطيران".

- القضاء الفرنسي عالج قضية الخليفة طيران بأبعاد سياسية.
- رغم التجاوزات القانوني شركة " خليفة للطيران " كانت شركة ناجحة.
-الضحايا يطالبون باسترجاع اموالهم من بنك وشركة "خليفة طيران"....

- **فئة الشخصيات الفاعلة في العدد :**

حاول المحقق الصحفي التركيز على الكثير من الحقائق المرتبطة بموضوع التحقيق من خلال عرض شهادات بعض الشخصيات، التي كانت حاضرة في مجريات الحدث والتي لها صلة بـ(قضية الخليفة بنك و الخليفة طيران)، وصنعت بشكل غير مباشر بعض فصولها (محاميين، دفاع، ضحايا...).

حاول المحقق الصحفي أيضاً فهم وتفسير الكثير من المحطات المرتبطة بالقضية، من مختلف وجهات نظر الشخصيات الفاعلة، (محام الدفاع، محاميين وحقوقيين مضطلعين في القانون، ضحايا..).

اعتمد البرنامج أيضا على شهادة كاتب صحفي، ملم بقضية "مجمع الخليفة "، والذي هو بصدد إصدار مؤلف حول القضية.

لم يكن هناك تقسيم متوازن في المدة الزمنية المستغرقة لتلك الشخصيات في البرنامج، حيث إستغرق الجانب المدافع زمناً لم يتجاوز الدقيقة و النصف من وقت البرنامج المخصص لقراءة النص الصحفي و عرض شهادات الشخصيات الفاعلة)، في حين خصص للمحامين المتأسسيين في قضية مجمع الخليفة فترة زمنية تجاوزت 15 دقيقة من زمن البرنامج.

- **فئة المصادر البشرية المعتمدة:**

اعتمد التحقيق الصحفي كما هو موضح في الجدول أعلاه على مصادر بشرية تمثلت في الاحاطة بمختلف اطراف القضية " خليفة بنك وخليفة طيران" محامي الدفاع الذي يمثل جانب عبد المومن خليفة و شخصيات مثلت الجانب المقابل (محاميين تأسسوا في قضايا مجمع الخليفة)، بالإضافة الى ضحايا الاختلاس في قضية " خليفة بنك"، غير أن توزيع المصادر لم يكن متوازن سواء من حيث التكرار او الزمن، وخصص لشهادات الاطراف (محامين متأسسين في القضية وضحايا) أكبر نسبة(48.9 % من حيث التكرار و 48.01 من حيث الزمن) .

ولعل السبب راجع لتخوف الأطراف التي وقفت الى جانب "المتهم" من التعرض لشبهة التورط في القضية خاصة بعد الفصل في قضية " الخليفة بنك" ، وعدم الرغبة ايضا بكشف تفاصيل تهدد مناصبهم ومصالحهم.

- **فئة المصادر المادية المعتمدة :**

بجانب المصادر البشرية اعتمد الصحفي في تحقيقه على مصادر مادية، كحجج وبراهين تثبت الكثير من الحقائق التي ادرجها في مادته .

فئات الشكل (كيف قيل ؟) :

- **فئة اللغة التعبيرية المستخدمة :**

استخدم في البرنامج اللغة العربية الفصحى بنسبة 74.19 % وهي لغة النص الصحفي على لسان المحقق و الشخصيات الفاعلة في البرنامج (محامين و مدافعين عن حقوق الانسان ..) في حين احتلت الفرنسية المرتبة الثانية بنسبة 12.90 % وهي لغة استخدمها محامي و دبلوماسي اسبق، لتليها العامية بنسبة 7.52 % وهي لغة مواطنين وشهود عيان.

تحيل طبيعة اللغة التعبيرية المستخدمة الى طبيعة الجمهور المستهدف، فكلما كانت راقية (عربية فصحى و أجنبية) فهي تدل على ان المادة الاعلامية موجهة لجمهور خاص (متعلم ومثقف).

نتائج الدراسة :

- الخبر "اون لاين" هو النسخة الالكترونية للصحيفة اليومية الورقية .
- تتيح الصحافة الالكترونية (الخبر) خدمات لايقدمها الخبر الورقي مثل سهولة الوصول الى الاعداد السابقة من خلال (الولوج الى ارشيف الموقع).
- قليلة هي التحقيقات الصحفية التي نجدها على صفحات الجرائد الجزائرية اليومية، فمثلاً من خلال الدراسة، وخلال فترة تمتد من2014 الى 2018 لم تنشر جريدة "الخبر اليومي" الاّ تحقيقين إثنين، وهما محل الدراسة والتحليل، واكتفت بإدراج ربورتاجات أسبوعية (يوم الجمعة من كل اسبوع)، والسبب قد يكون راجعاً للإمكانات المادية والبشرية التي يتطلبها انجاز تحقيق، بالإضافة الى عامل الزمن، إذ يتطلب انجاز تحقيقات ناجحة وفعالة مدة زمنية اطول، قد تستغرق سنوات في الكثير من المؤسسات الاعلامية الكبرى.

- هذا من جهة، ومن جهة أخرى كثيراً ما يعزف الصحافيون عن الخوض في تحقيقات متعلقة بقضايا " حساسة " قد تثير " حفيظة "البعض ممن يحتكرون المعلومة او يحجبونها ،لكونهم أطرافا فيها أو لحماية مصالحهم والمقربين منهم. لهذا نجد الصحفي يتجه الى قضايا أخرى محاولاً الابتعاد قدر الامكان عن المواضيع التي تقل او تنعدم حولها منابع المعلومة ...فتجده يحقق " في ارتفاع الاسعار" " "واهمال الثروة الحيوانية" ويتوقف في مساءلته عند أول أو ثاني حلقة في سلسلة المسؤوليات ،أو ينصرف الى المواضيع الغرائبية " حقيقة استخراج الكنوز المدفونة التي يحرسها العفاريت"....أو " حقيقة السحرة و الدجالين "أو " وغيرها.
- أما قضايا الفساد، والاختلاس وتبديد المال العام، وتُهم تبييض الأموال وتهريب العملة الصعبة، فهي "حبيسة الادراج"، خاصة إذا تورطت فيها شخصيات نافذة من جماعة الحل والعقد. فيصعب على الصحفي الوصول الى بعض المصادر المهمة في تحقيقه (ملفات ووثائق تتضمن أحكام قضائية، شهادات، ارقام ...) وغيرها، بحجة افشاء أسرار التحقيق الأمني وبالتالي عرقلة مسار العدالة ....
- الصحفي في اي مؤسسة اعلامية، يكون ملزما باتباع سياستها التحررية و خطها الافتتاحي، مما يفرض عليه تجنب تناول بعض المواضيع التي تتنافى معها، والتي قد تعرض مقاله (تحقيقه) لحذف بعض التفاصيل و عدم ادراج أخرى.
- وفي حالة ما فتح الصحفي ملفاً من ملفات الفساد، فإنّه لا ينفك يعيد صياغة الاحداث، و يتوقف حيثما تتوقف التحقيقات الرسمية. والتي تمنع عنه في اغلب الأحيان ... بحجة حماية الأشخاص ، و عدم التشهير بهم مما قد يترتب عنه عواقب نفسية و اجتماعية على عائلاتهم وابنائهم.....
- تفتقر التحقيقات الصحفية محل الدراسة الى ما يسمى عمق التحليل الذي ينطلق من ادراك الصحفي للُّب المشكلة (القضية أو الحادثة أو الحدث..) التي سيحاول التنقيب عن حقيقتها وأسبابها وخلفياتها للوصول الى إجابة تقنع القارئ أو المشاهد أو المستخدم، باعتماده على مصادر في شكل حجج وبراهين قوية ومؤثرة، غير أن الملاحظ تذبذب الصحفي وعدم تحكمه في مراحل إنجاز

موضوعه، فتنفلت من يده زمام الأمور، فتجده يسير في مختلف الاتجاهات، دون أن يتبع مساراً محدداً يوصله الى هدفه من التحقيق ككل...ولعل السبب الأساسي عدم انطلاقه من خطة عمل يحدد عبرها مشكلته وأهدافه ومصادره البشرية (شهود عيان، شخصيات فاعلة في الموضوع ...) ومصادره المادية (جمع الوثائق والاحصاءات، أرشيف بصري..)، مستعملاً علاقاته ومعارفه الشخصية وفطنته وقدرته على الغربلة، فهو في الأخير بمثابه تحرٍ و ليس صحفيا عادياً.

- عدم وجود تسلسل منطقي للأحداث والوقائع، فيضيع القارئ أو المشاهد بـ"ضياع" صاحب التحقيق، فغالباً أثناء القراءة أو المشاهدة، يتساءل ما علاقة هذا بالموضوع؟ وعند نهاية النص أو البرنامج يتساءل عن الأجوبة و الحلول؟. وبالتالي يجد نفسه أمام نص متذبذب مترهل، غير واضح يفتقد قوة الاقناع والتأثير.
- لم تجب التحقيقات الصحفية محل الدراسة عن الأسئلة الأساسية التي طرحت في البداية، ولم تأت بالجديد، ولم تكشف عن أية حقيقة كان يجهلها الرأي العام، بعض التحقيقات التلفزيونية في قناة "الشروق نيوز" أعادت تسليط الضوء على قضايا تجاهلها التلفزيون العمومي، وأعادت فقط تأكيد بعض الحقائق، واستظهار وثائق خاصة بالعدالة...والاستماع الى شهادات شخصيات لها صلة بالموضوع..
- صعوبة الوصول الى كل الأطراف المرتبطة بالموضوع، أحدث خللاً في توازن التحقيق...وفي تفحص بعض الحقائق والتأكد منها... بالإضافة الى أنّ المصدر بالنسبة للمحقق في الاعلام الجزائري ليس سوى مادة (وثيقة) تمنح له "بطيب خاطر" من قبل بعض الشخصيات الفاعلة أو الشاهدة في القضية، وإذا منعت عنه صار تحقيقه "أعرجاً مختلاً"، غير مكتمل الفصول و الأجزاء.
- النموذج الالكتروني " الخبر اون لاين" لم يساهم في تطور الصحافة الاستقصائية لا شكلا و لا مضمونا . لان التحقيق الصحفي موجه لقارئ الصحيفة الورقية بنموذجها الالكتروني. فهو يحمل نفس الخصائص).

- فتح المجال السمعي البصري في الجزائر ساعد على تطوير الصحافة الاستقصائية من حيث الكمية لا النوعية (تنوع البرامج التحقيقية في التلفزيون الخاص) ، الا ان المعالجة بقيت سطحية ساذجة وغير معمقة.

خلاصة:

حاولنا من خلال هذه الدراسة، الوقوف على بعض خصائص الصحافة الاستقصائية في الاعلام الجزائري، في مرحلة عَرَف فيها المشهد الاعلامي العالمي الكثير من التحولات، إرتبطت بتغير الأنظمة الإعلامية والأنظمة السياسية والإقتصادية والثقافية، وبالخصوص في المنطقة العربية، و تأثر وسائل الاعلام التقليدية بتداعيات التكنولوجيات الحديثة للاتصال، التي أثرت على شكل و مضمون الرسالة الاعلامية .

و يعد في الجزائر ، فتح المجال أمام الاستثمار في ميدان السمعي البصري خطوة جديدة، لها ميزاتها و انعكاساتها على الخارطة الاعلامية، وبالخصوص التلفزيونية، بميلاد العديد من القنوات التلفزيونية الخاصة (النهار الاخبارية، دزاير تي في، الشروق، الجزائرية، سميرة...)، والتي رغم بثها لبرامجها من خارج الوطن، وخضوعها لقوانين أجنبية، الاّ أنها استقطبت مختلف فئات الجمهور الجزائري، بفضل تنوع مضامينها ، مما دفعنا للتركيز على الصحافة الاستقصائية، باعتبارها أحد مؤشرات التحول في النظام الاعلامي، واتساع نطاق حرية التعبير ، التي تتيح للصحفي الوصول الى مصادر المعلومة .

لكن من خلال الدراسة، تبين أن الصحافة الاستقصائية الجزائرية في هذه المرحلة لم تعرف الكثير من التطور أو التقدم، رغم تنافس القنوات التلفزيونية الخاصة على انتاج برامج استقصائية، غير أنّ مواضيعها انحصرت في الجانب الغرائبي، والاجتماعي ، الثقافي، المرتبط بنمط تفكير ، تسيطر عليه في الكثير من الاحيان خرافات و أساطير يحاول الصحفي تتبعها، و التأكد من مدى ارتباطها بالواقع والخيال في الوقت نفسه.

دون أن ننسى أن المحقق الصحفي يخضع للكثير من الضغوطات الخارجية (مصادر المعلومة) والداخلية (الالتزام بالسياسة التحريرية المؤسسة الصحفية وخطها الافتتاحي).

كما تفتقد معظم الاستقصاءات في الاعلام الجزائري العمق التحليلي، فالصحفي لا يقوم سوى بإعادة بناء الاحداث من جديد، وفق رؤى مختلفة لشخصيات ارتبطت بالحدث، مع الاعتماد على أدلة، هي في الحقيقة ليست سوى وثائق و أحكام قضائية،

تمنح له عن طيب خاطر دون أن يأتي بالجديد. ودون البحث والتنقيب عن تفاصيل أهم ، توصله الى فهم الظاهرة أو الحدث، بسبب صعوبة الوصول الى المعلومة .

أما عن الصحافة الاستقصائية فهي تكاد تختفي بين جنبات الصحف الوطنية ، ربما لصعوبة هذا النوع الصحفي، الذي يتطلب امكانيات مادية و بشرية ويستغرق الكثير من الوقت مقارنة بغيره من القوالب الصحفية.

بالإضافة الى اغفال الصحفي لأهم خطوة في انجاز عمله الاستقصائي، و هي رسم "خطة طريق"، مما قد يفسر ضعف التحقيقات الصحفية و تذبذبها، ولعل السبب راجع لضعف التكوين الاكاديمي في هذا المجال .

المراجع:

1- الصحف الجزائرية الأكثر مقروئية على الأنترنت سنة 2014 على الموقع الالكتروني . - http://dir.dzemploi.org/تاريخ وساعة التصفح 2017/11/17 على الساعة الخامسة زوالا.

2- - % 48.8 من الجزائريين يتوجون "الشروق تي في" القناة الأكثر مشاهدة في الجزائر على الموقع الالكتروني : https://tv.echoroukonline.com/ تاريخ وساعة التصفح 2017/11/17. على الساعة الخامسة زوالا.

3- أبو يوسف، إيناس وآخرون.(2016). دليل صحافة استقصائية من أجل التنمية. القاهرة : مؤسسة فريديريش ايبرت.

4- لعياضي، نصر الدين .(2004).وسائل الاعلام و المجتمع . الامارات العربية المتحدة: دار الكتاب الجامعي .

5- راندال، ديفيد. (2007).الصحفي العالمي (ترجمة: الامام معين). الرياض: مكتبات العبيكان .

6- لعياضي، نصر الدين.(2011)." رهانات تدريس الانواع الصحفية في المنطقة العربية في ظل الشبكات الاجتماعية الافتراضية". مجلة جامعة الشارقة للعلوم : 8(2): 1 و119.

7- الإبراهيم، علي .(2018)." الصحافة الاستقصائية : صعوبة عدة ونبش في خفايا القصص بالبحث والتدقيق". https://ijnet.org/ar/blog

السياحة الثقافية ممارسة من أجل تثمين
وحماية التراث في الجزائر

Cultural tourism practice for valuation
And the protection of heritage in Algeria

نسيمة جميل *

كلية العلوم الإنسانية، جامعة وهران1 أحمد بن بلة، الجزائر

****

تاريخ الإرسال: 2019/01/16 **تاريخ القبول: 2019/01/30** **تاريخ النشر: 31 جانفي 2019**

ملخص:

صارت السياحة الثقافية تعتمد على مكونات التراث الثقافي بشقيه المادي والغير المادي، إذ بإمكانها استقطاب فئة معينة من السياح الذين يرغبون في التعرف على تراث بلد ما.

تتكون السياحة الثقافية من مجموعة من العادات السياحية المرتبطة بالتراث الثقافي والتي تتمثل في زيارة المواقع الأثرية، المتاحف والتردد على المعارض، الصالونات، التعرف على الصناعات التقليدية وتذوق الطبخ المحلي. وبذلك يعتبر التراث موضوع وقاعدة السياحة الثقافية، فيتجسد في المادي ويقصد به، المواقع المخصصة للثقافة وهي من صنع الإنسان مثل (المتاحف، المدن والقرى التي تزخر بالفن والأصالة، المواقع الأثرية والتاريخية، الحدائق، مساجد، كنائس) وكذلك الغير المادي والمتمثل في (المهرجانات، المناسبات، العادات والتقاليد). وهكذا تتضح العلاقة القائمة بين التراث والسياحة الثقافية، مع العلم أن لكل بلد خصائصه التراثية إلا أنها لا تساهم كلها في تدعيم قطاع السياحة الثقافية، كيف يمكن إحياء التراث عن طريق تشجيع السياحة الثقافية؟

اختلفت الآراء حول وضع تعريف موحد للسياحة الثقافية، كون أن للسياحة تعريف رسمي خاص بها ومتفق عليه عالميا، ولكن الثقافة ليس لها مفهوم موحد، فتعرف السياحة، من طرف المنظمة العالمية للسياحة، والمتمثل في تنقل الأشخاص وإقامتهم خارج

مقرهم الأصلي على الأقل ليلة واحدة. أما الثقافة فلها مفهوم متغير عبر الزمان والمكان، فاختلفت تعاريف الثقافة باختلاف الباحثين والتخصصات، حيث تعرف[1] بأنها المعتقدات والقيم والاتجاهات والعادات وأشكال السلوك المشتركة بين أعضاء المجتمع والتي تنتقل من جيل إلى آخر، وتعرف أيضا بأنها مجموعة من العناصر يتضمنها المجتمع وهي المعرفة، المعتقدات، الفن، القانون، الأخلاق، العادات وأي سلوكيات يكتسبها أعضاء المجتمع و يعتبرونها مناسبة و مقبولة.

كلمات مفتاحية: التراث، السياحة، الجزائر

Abstract :

Cultural heritage represent a huge and varied collection of human creation across the entire globe and the entire span of human history. With the enormous growth of knowledge, increasing mobility and the increased accessibility of travel there is widespread curiosity about other places and a huge demand to visit and personally experience other societies. As a result the vast majority of cities, towns, villages and settled landscapes experience some form of tourism activity.

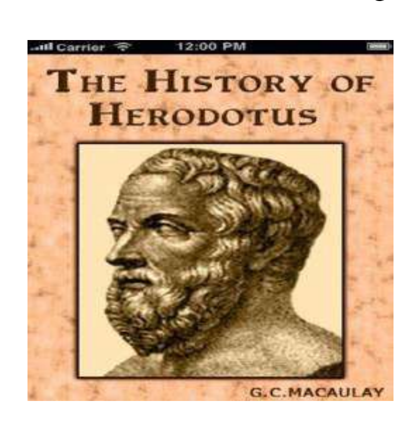
The tourism and cultural sectors have emerged worldwide as leaders in the revitalisation of redundant buildings and open spaces for contemporary purposes, providing opportunities for sustaining traditional and contemporary cultural values. Historic buildings and open spaces that are left abandoned are at risk of physical decay or redevelopment, and represent a loss of opportunity to revitalise structures that contribute to the identity of a community and its social traditions. Hotels, restaurants, offices, shopping precincts and revitalised urban wastelands complement art galleries, museums and performance venues for their re-use or revitalisation of heritage places as creative and attractive venues for tourists and local residents alike.

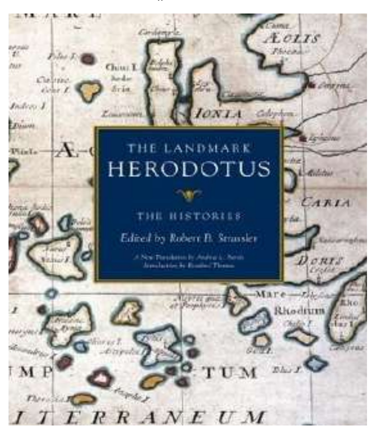
Keywords: *Heritage, Tourism, Algeria*

*أستاذة محاضرة-ب-، djemilnassima@hotmail.com قسم الإعلام والاتصال،كلية العلوم الإنسانية، جامعة وهران1 احمد بن بلة، مخبر الأنساق، البنيات، النماذج والممارسات، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2 محمد بن احمد، الجزائر

1_ جذور السياحة الثقافية:

برزت السياحة كمصطلح مستقل في إنجلترا في سنة 1811، المتمثل في مجموعة العلاقات والظواهر الناتجة عن السفر والإقامة خارج عن مكان العيش المعتاد لمدة لا تتعدى السنة لأغراض الترفيه، التسلية، إرضاء الحاجة الثقافية، أو لدوافع أخرى. بينما ترجع إرهاسات السياحة الثقافية، إلى السفر الثقافي الذي كان قائما منذ العصور اليونانية القديمة[1] عندما كان الكثير من الطلبة اليونان يحاولون دراسة تاريخ مدينتهم فوجدوا أنفسهم ملزمون على زيارة المعالم التاريخية التي لا تزال تشهد عن الأحداث التي ميزت ماضيهم. ومن بين هذه المعالم والنصب التي وصفت من طرف العديد من الكتاب خلال رحلاتهم السياحية الثقافية والإكتشافية والتي أشاروا إليها في قصص وأدلة السفر والإرشاد السياحي، مثال كتاب "هيرودوت" « Hérodote » (Livre 1 des Enquêtes) الذي كان يوصف فيه **"برج بابل"**.





[1] Valéry, Patin. *Tourisme et patrimoine*. Paris : la documentation française, 2005, p 10.

وفي العصور الوسطى ظهر السفر الثقافي الديني مثل الحج، و وزاد الاهتمام بزيارة الآثار التاريخية التي كانت من أهم الأنشطة الثقافية والسياحية، التي تعزز الممارسة الدينية وتوسع معارف النصوص المؤسسة للمسيحية والإسلام أو البوذية في تلك الفترة، حيث كان التردد على المناطق التاريخية الدينية، مثل "روما" و"بيت لحم"، وتواصل الاهتمام بنشر الديانات عبر مختلف البلدان خلال عصر النهضة، ولكن في القرن 18 بدأت تسطر الخطوط الأولى للممارسات السياحية، التي تعتبر الآن كركائز للسياحة الثقافية وهذا ابتداء من مرحلة "الجولة الكبرى" وظهور أولى المقاربات العلمية لعلم الآثار وكذلك فتح المتاحف للجماهير. حيث كانت هذه الجولة السياحية منظمة من طرف شباب من الطبقة الأرستقراطية من أصل بريطاني الذين قاموا برحلات عبر أوربا، لزيارة المعالم التاريخية، الفنية والطبيعية للقارة والحضور في مختلف التظاهرات الثقافية.

وعند القرن 19 بدأ الحديث عن ثنائية السفر والتراث وبرز مفهوم التراث وحددت إجراءات حماية وتهيئة المواقع والمعالم التذكارية وبدأت تنشر أكبر سلاسل أدلة السياحة التي تعرف بالكثير من المناطق السياحية وتعددت المتاحف، ومع بداية القرن 20، تزايد عدد السياح والزوار وقامت العديد من الدول التعريف بتراثها وهذا من أجل فرض هويتها وكان نشر البطاقات والطوابع البريدية، وبيع المنتوجات التذكارية لكل منطقة وإنشاء الفنادق من المحفزات على السياحة الثقافية[1].

من خلال هذه النقاط الموجزة عن السياحة الثقافية يتبين لنا أن هذه الممارسة اتخذت اتجاهين أو مفهومين، الأول وهو المفهوم التقليدي والذي يتجسد في جعل السياحة الثقافية من أهم وأقدم أنواع السياحة[2] وربطها بمفهوم السفر الثقافي بمختلف دوافعه سواء كان السفر من أجل الحج أو من أجل الدراسة والبحوث الإسكتشافية، كالإطلاع

[1] Valéry, Patin. *Tourisme et patrimoine*. Paris : la documentation française, 2005, p 16-19.

[2] Pierre, Merlin. *Tourisme et aménagement touristique : des objectifs inconciliables ?. Paris : la documentation française, 2008 , 210.*

على الديانات ونشرها، أما المفهوم الحديث للسياحة الثقافية يركز على ثنائية السياحة والتراث وعلى تزايد عدد السياح والزوار المترددون عن المرافق الثقافية والسياحية (معالم أثرية وتاريخية، متاحف...الخ) والمشاركة في التظاهرات الثقافية (حفلات فنية ودينية، المهرجنات الثقافية والموسيقية والفولكلورية، المعارض...الخ).

2_ مفهوم السياحة الثقافية ومميزاتها:

تعتبر السياحة الثقافية نوع من أنواع السياحة التي ترتبط بالتراث الثقافي (مادي وغير مادي) ويتمثل التعريف القانوني للسياحة الثقافية في أنها « كل نشاط استجمام يكون الدافع الرئيسي فيه هو البحث عن المعرفة والانفعالات من خلال اكتشاف تراث مثل المدن والمعالم التاريخية والحدائق والمباني الدينية أو تراث روحي مثل الحفلات الشعبية والتقاليد الوطنية أو المحلية » [1].

أما المنظمة العالمية للسياحة تعرفها هي الأخرى على أنها « تنقلات الأشخاص المحفزة بالدوافع الثقافية مثل الدراسات، الدورات الفنية، التنقلات من أجل المشاركة في التظاهرات الثقافية وزيارة المواقع والمعالم الأثرية»[2] .

تستقطب السياحة الثقافية فئات معينة من السياح الذين يرغبون في التعرف على التراث القديم للبشرية وتتم عبر « زيارة المناطق المشهورة بآثارها القديمة التي تنتمي إلى مختلف الحضارات » [3]... فيأخذ الفرد نظرة عن ثقافة بلد معين من خلال اكتشاف مختلف القيم، العادات، السلوكيات، أسلوب الحياة، والعلاقات الإنسانية، وكذا

---

[1] منتدى. منتدى الأدب العربي. تم معاينة صفحة هذا الموقع في 05 ديسمبر 2008،

الموقع: html://www.b-99.com.

[2] Le congrès des pouvoirs locaux et régionaux. *Promotion du tourisme culturel en tant que développement des régions.* Paris : éditions du conseil de l'Europe, 2005, p 12.

[2] ترجمتنا.

[3] د. خالد كواش. *السياحة: مفهومها_أركانها_أنواعها*. مرجع سبق ذكره، ص92

يتعرف على المهرجانات والفنون والموسيقى والرقصات الشعبية والصناعات التقليدية ".[1]

فالمساهمة في إحياء السياحة الثقافية في أي بلد، يساهم في الترويج للمؤهلات الثقافية، وإشباع الرغبة في المعرفة وتوسيع دائرة المعلومات الثقافية والحضارية والتاريخية، مما يحدث تفاعل ما بين البلد السياحي وتراث العالم كله.
بالتالي يعد الباعث الأساسي على هذا النوع من السياحة هو الثقافة بمختلف نشاطاتها، سواء كان السفر مقصودا وعلى رغبة في زيارة المعالم التاريخية والحضور في التظاهرات الثقافية أو ممارسة نوع آخر من أنواع السياحة التي تندرج تحته ممارسات ثقافية تصادف السائح دون أن تكون دافعه الأساسي نحوها، فأصبح للسائح عموما رغبة كبيرة في الراحة والاسترخاء وزيارة المعالم الأثرية، فمثلا نجد في ممارسة السياحة الشاطئية أو الرياضية عدة ممارسات ثقافية سواء كانت حفلات أو معارض تساهم بطريقة غير مباشرة في ممارسة السياحة الثقافية ومع العلم أن إقليم السياحة الثقافية ليست له خصائص جغرافية محددة فتكون ممارسة السياحة الثقافية إما في الساحل أو في الريف أو في الجبل، ولكن تبقى المدينة المكان الأرحب لهذا النوع من السياحة[2]، حيث تستقطب أعداد كبيرة من السياح وتساهم في التنمية الاقتصادية والاجتماعية وتطوير هياكلها وتحفيز عملية النهوض بالتراث وإحيائه للمحافظة عليه.

3- علاقة السياحة الثقافية بتثمين وحماية التراث:

3-1 ضبط مفهوم التراث:

تشتق كلمة **تراث** من مصدر ورث وتدل على الميراث، فالتراث يضم القيم المعنوية التي خلفتها الأجيال الماضية في المجالات الفكرية والعلمية وطرق عيش الشعوب وعاداتهم وتقاليدهم، ومختلف الروايات والقصص والأمثال والحكم الشعبية.[3]

---

[1] د. عبد القادر، مصطفى. *دور الإعلان في التسويق السياحي*. بيروت: مجد المؤسسة للدراسات والنشر والتوزيع، 2003، ص 53.

[2] Claude, Orijet du cluzeau. *Le tourisme culturel*. Paris : PUF, 2007, p 5.

[3] عبد الكريم خبزاوي، ***عصور، (العدد 34-35)***، أفريل جوان 2017، ص 10.

يعرف التراث على أنه « كل ما يستحق الحفظ وهو من العناصر المكونة لهوية كل مجتمع بشري»[1] لذلك يتمثل التراث في كل ما ينتقل من عادات وتقاليد وعلوم وآداب وفنون ونحوها من جيل إلى جيل، فتتعدد تسميات التراث وتمثلت في : " التراث الإنساني "، "التراث الأدبي"، "التراث الشعبي"، كما يصنف التراث إلى نوعين رئيسيين، يتمثل النوع الأول في **التراث الثقافي** بشقيه المادي والغير المادي، حيث يشمل الصنف الأول الممتلكات المادية التي تتجسد في المباني والمجمعات والمواقع والمخطوطات، أما الصنف الثاني يتجسد في الفنون والمأثورات الشعبية من شعر وغناء وموسيقى ومعتقدات شّعبية وقصص وحكايات وأمثال تجري على ألسنة العامة من الناس وطقوس الزواج والمناسبات المختلفة وما تتضمنه من طرق موروثة في الأداء والأشكال ومن أنواع الرقص والألعاب والمهارات، وتعدد الأطباق والمأكولات المحلية أي كل ما هو من إبداع الإنسان.

ويشمل النوع الثاني وهو **التراث الطبيعي** كل المغريات والمقومات الطبيعية المتمثلة في المعالم والمواقع الطبيعية والتشكلات الجيولوجية. ولهذا يمكننا التعبير عن التراث على أنه خلاصة ما خلَفته وورثته الأجيال السالفة للأجيال الحالية ومن الناحية العلمية هو علم ثقافي قائم بذاته يختص بقطاع معين من الثقافة ويلقي الضوء عليها من زوايا تاريخية وجغرافية واجتماعية ونفسية وحضارية تحتاج للحماية والتثمين[2].

هناك العديد من العوامل الإيجابية التي تتأثر بالتراث في مختلف المجالات، حيث تأتي السياحة الثقافية في مقدمتها، إذ تتكون هذه الأخيرة من مجموعة العادات السياحية المرتبطة بالتراث الثقافي[3] والتي تتجسد في زيارة المواقع الأثرية، المتاحف، الزيارة والتردد على المعارض المؤقتة، استعمال منتجات الحرف التقليدية وتذوق الطبخ المحلي.

[1] Claude, Orijet du cluzeau. *Le tourisme culturel*. Paris : PUF, 2007, p 4.

[1] ترجمتنا.

[2] مرسي، الصباغ. دراسات في الثقافة الشعبية. القاهرة: دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، 2001، ص 25.

[3] Valéry, Patin. Icomos. 05/02/2009, site : www.amrit_syria.com.

وبذلك يعتبر التراث موضوع وقاعدة السياحة الثقافية[1]، فيتجسد في المادي ويقصد به، المواقع المخصصة للثقافة وهي من صنع الإنسان مثل (المتاحف، المدن والقرى التي تزخر بالفن والأصالة، المواقع الأثرية والتاريخية، الحدائق، مساجد، كنائس) وكذلك الغير المادي والمتمثل في (المهرجانات، المناسبات، العادات والتقاليد). وهكذا تتضح العلاقة القائمة بين التراث والسياحة الثقافية، مع العلم أن لكل بلد خصائصه التراثية إلا أنها لا تساهم كلها في تدعيم قطاع السياحة الثقافية وهذا يعود لأسباب عديدة، فالسؤال يبقى مطروح هو، **كيف يمكن حماية وتثمين التراث عن طريق ممارسة السياحة الثقافية؟**

من أهم الأسباب التي تعرقل تطور السياحة هي تظهور التراث وعدم تثمينه أو حفظه، حيث ترتكز صناعة السياحة بشكل كبير على التراث الثقافي ، ويتجلى ذلك من خلال العلاقة بين التراث والسياحة الثقافية، فهو يمد صناعة السياحة بعناصر جذب مميزة وموارد للمنتجات السياحية، في حين تعتمد صناعة السياحة على عرض ذلك التراث والاهتمام اللازم لحمايته.

إن تطور مفهومي التراث والسياحة والعلاقة بينهما وتعاظم دور التراث الثقافي العمراني، دفع بالدعوة إلى تبني مجموعة مبادئ أساسية تمخضت عن الاتفاقية العالمية للسياحة الثقافية عام 1999[2]. والتي تنص على:

- أن السياحة من أهم أدوات التبادل الثقافي، من خلال توفر كل الفرص للزائرين لفهم تراث وثقافات هذه المجتمعات.

- بإمكان المحافظة عن العلاقة الديناميكية بين المواقع التاريخية والتراث والسياحة عن طريق التعريف بهذه المواقع بطريقة مستدامة للأجيال القادمة.

- استعمال مختلف برامج الدعاية السياحية لحماية الخصائص الطبيعية والثقافية للتراث العمراني والمصادر التراثية الأخرى.

---

[1] Claude, Orijet du cluzeau. *Le tourisme culturel*. Paris : PUF, 2007, p 4.

[2] عبد المالك علي، عزان. صحيفة 26سبتمبر. 2009/04/15، الموقع: www.26sep.net.

- حماية وتثمين التراث الثقافي:

تربط الحماية والتثمين علاقة تكاملية حيث نقصد بالتثمين عملية انفتاح المجتمع على مجموعة من الثروات المعرفية والحضارية الموروثة، التي لازالت غير معروفة لدى الشعوب خاصة وأن عملية التثمين والحماية يساهمان في تنمية السياحة الثقافية وتمديد استمرار التراث عبر الزمان وذلك من خلال اتخاذ عدة تدابير وإجراءات تضمن ديمومتة وفق إستراتيجيات اتصالية وإعلامية للتعريف به.

إن الحديث عن تثمين أو حماية التراث يتطلب إدارة خاصة أو هيئات رسمية تضع خطط مسطر لها من أجل تسييره مثله مثل القطاعات الأخرى، والتركيز على سن قوانين وتشريعات تعزز قيمة التراث، ففي هذا السياق يمكن الإشارة إلى ثلاث أنواع من التشريع لتحقيق تنمية التراث الثقافي اللامادي وهي كالتالي[1]:

أ. تشريعات وقائية: يتم من خلالها الدفاع عن مختلف عناصر الهوية الثقافية اللامادية، كالجرد والتوثيق والتقييم والإحياء.

ب. تشريعات تشجيعية: تساهم في تنشيط الحركة الثقافية ونشر الإنتاج الثقافي الحي من خلال فتح المجال للاستثمار وتمويل النشاطات الثقافية.

ت. تشريعات دفاعية: تسهيل عملية الإنتاج الثقافي.

3_ خصوصية المتاحف الجزائرية كمجال يشجع السياحة الثقافية وحفظ التراث:

تتعدد المتاحف الأثرية الجزائرية لتفوق ثلاثين متحفا، تعود أنواعها ورتبها إلى الفترة الاستعمارية باستثناء المتحف الوطني سطيف الذي شيد في مطلع الثمانينات وهناك بعض المتاحف التي كانت في الأصل مساكن أو حصونا أو مدارس ثم رممت لتحول إلى متاحف، أما البقية تنتمي للعهد الإستعماري وظلت على الحال التي ورثناها عليه، بينما المتحف الوطني سيرتا، والمتحف الوطني للفنون الجميلة والمتحف الوطني "أحمد زبانة" أسست في الثلاثينات حيث طبقت عليها مقاييس متحفية تتماشى مع تلك

---

[1] عبد الكريم خبزاوي، *عصور، (العدد 34-35)*، أفريل جوان 2017، ص 15.

الفترة ونجد المتحف الوطني للآثار الذي كان في الأصل مدرسة، إذ أنه لا يستوفي المقاييس والخصائص المتحفية.

فمن صلاحيات الهيئات الرسمية المتخصصة في مجال التراث الثقافي هو المساهمة في الحفاظ على الهوية الثقافية الوطنية من خلال جمع الوثائق المتعلقة بالتراث الثقافي المادي والغير المادي، ودراسة قواعد وتدابير حفظ التراث المعماري الحضري الريفي[1]، حيث تقدم وزارة الثقافة إعانات للمؤسسات الثقافية، من بينهم المتاحف باعتبارها من أهم المؤسسات المساهمة في تثمين وتعزيز التراث الثقافي للشعوب، خاصة في الدول التي تعرف تردد السياح أو السكان المحليين على متاحفها، لأن غياب التربية المتحفية التي تعد كأسلوب لترسيخ الثقافة المتحفية قد يؤدي إلى اندثار التراث المصنف في المتاحف مثلما هو الحال في الجزائر، حيث صرحت المديرة السابقة للمتحف الوطني " **باردو"**، السيدة " فاطمة عزوق " **أن** « الشعب الجزائري ليس لديه ثقافة متحفية ، وزيارة المتاحف لا تعد بخطوة أساسية في حياتهم»[2]. فلبد من تحديد إستراتيجيات لجذب الزوار كتحسين الاستقبال في المتاحف وتوفير كل التسهيلات كالإشارات التوضيحية، لافتات خاصة بالمتحف، محلات...الخ، والحرص على تكوين الموظفين، كذلك لبد من تمتين العلاقة مع وسائل الإعلام والبحث عن شراكة في مجال السياحة ونشر معلومات عن المتاحف مثلما قام به متحف " الباردو" من خلا عملية " الحاقبة المتحفية".

(La valise muséal) وهي التنقل إلى مدن ومناطق أخرى والقيام بمعارض صور ومحاضرات عن المتحف للتعريف به ووضع المحاولات الأولى لغرس الثقافة المتحفية وأهميتها في المجتمع.

من بين المتاحف التي تزخر بها الجزائر[3]:

---

[1] . الجريدة الرسمية. مرسوم تنفيذي رقم (05-79)، العدد 16، 26 مارس 2005ن ص 15.

[2] فاطمة، عزوق. مديرة المتحف الوطني "باردو". حصة فصول، التلفزيون الجزائري، 2009/06/03.

[3] Le schéma directeur des zones archéologiques et historiques. Ministère de la culture, décembre 2006, p 6.

- المتحف الوطني "باردو" الجزائر، حسب المرسوم التنفيدي (85-280) 1985/11/12.

- المتحف الوطني للآثار- الجزائر حسب المرسوم التنفيدي (85-279) 1985/11/12.

- المتحف الوطني للفنون الجميلة – الجزائر حسب المرسوم التنفيدي (85- 278) 1985/11/12.

- المتحف الوطني للفنون التقليدية والشعبية – الجزائر حسب المرسوم التنفيدي (87-215)، 1987/09/29.

- المتحف الوطني أحمد زبانة – وهران حسب المرسوم التنفيدي (86-135)، 1986/05/27.

- المتحف الوطني سيرتا- قسنطينة (86-134)، 1986/05/27.

- المتحف الوطني للآثار- سطيف.

المتحف الوطني نصر الدين ديني – بوسعادة.

وهناك 30 متحف عبر مختلف تراب الوطن والتي لم ينص عليها أي قانون وهي كالتالي:

- متحف: عنابة، قالمة، القالة، برج المقرانين الهدنة، قلعة بني حماد، تازولت، تيمقاد، تبسة، تيبازة، 02 في شرشال ، الجميلة، 02 في شلف، تندوف، تمنثسفوست، برج الكيفان، برج موسى، عين تموشنت، مستغانم، المناء، أدرار، ورقلة، 2 في تلمسان، لغواط، مليانة، 2 في معسكر. وتكون الغاية من هذا المحتوى الثقافي المميز الموجه للسياح ذات طابع إنمائي للقطاع السياحي وتحقيقا للتنمية الشاملة للبلاد، وهذا من خلال توفير مجموعة من الأطر المذكورة سابقا والتي يمكن من خلالها تقديم النشاطات الثقافية المختلفة التي تساعد على تشجيع السياحة الثقافية.

إن تاريخ الجزائر وطبيعتها، جعل منها بلدا يزخر بثروة سياحية متنوعة من حيث أنماط معيشة سكانها وجمال مناظرها الطبيعية. فهي تزخر بمعالم تاريخية وسياحية تندرج ضمن قائمة تراثها الثقافي الأصيل والذي عن طريق ترقيته والحفاظ عنه وكذا تثمينه

يعتبر القاعدة الأساسية للسياحة الثقافية والتي ستظل في الجزائر، من أهم المقومات السياحية التي غالبا ما يكون الدافع الأساسي لهذه السياحة هو الثقافة، من خلال زيارة المواقع الأثرية منها المصنفة تراث عالمي ومنها ما صنفت تراث وطني. والمتاحف التي بشأنها التسويق لسياحة ثقافية مستدامة وفق معايير محددة، كونها _المتاحف_ قاعدة هامة للتبادل الثقافي ووسيلة لإثراء الثقافات وكل شكل من أشكال التعبير الفني والحضور في بعض الفعاليات الثقافية مثل المعارض أو المهرجانات تعمل على تفعيل وتنشيط الحركة السياحية بشكل عام.

تبقى الجزائر واحدة من البلدان الغنية بموروثها الثقافي فهي متحف لتراث، يستوجب استثماره بطريقة مثلى، مع العلم أن السياحة صارت تتجه أكثر فأكثر إلى الخصوصية الثقافية وصارت السياحة الثقافية تعتمد على مكونات التراث الثقافي بشقيه المادي وغير المادي وظهر العديد من الحرفيون والرسامون المهتمون بهذا القطاع حيث يقدمون نشاطهم للجمهور ويروجونه وتأمل مناطق أخرى من الوطن في أن تستحدث مناسبات وتستغل أماكن وذكريات تاريخية وفنية لإنعاش قطاعي الثقافة والسياحة معا.

بناءً على ما تقدم نرى أن الكثير من الدول اتخذت مجموعة من الإجراءات لإعادة إحياء التراث المادي والغير المادي لتفادي اندثاره وهذا من خلال الاستفادة من التنوع الفريد للتراث الثقافي لكل بلد، لكن في الجزائر رغم الإجراءات التي اتخذت من أجل تصنيف التراث إلى أن هذه الخطوات تبقى ضئيلة مقارنة مع الكم الهائل من المكونات التراثية الموجودة في مختلف المدن التي لازالت لحد الآن غير مصنفة. فتثمين التراث يحتاج إلى عملية تصنيف متواصلة ومتجددة تعمل على ترقية الإرث الثقافي والطبيعي.

مبادئ الهيكل التنظيمي ودورها في خلق المناخ التنظيمي

Principles of the organizational structure and its role in creating the organizational climate

سيفي يوسف*

إشراف :أ.د.مزيان محمد

كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران5 محمد بن احمد،الجزائر

****

تاريخ الإرسال:2018/06/05 تاريخ القبول:2018/11/07 تاريخ النشر: 31 جانفي 2019

ملخص:

ناقشت الورقة البحثية بعض مبادئ الهيكل التنظيمي، والذي يعد وسيلة أساسية في يد الإدارة لبناء علاقات تنظيمية ملائمة للعمل. حيث سعى هذا البحث إلى توضيح هذه المبادئ ودورها في خلق المناخ التنظيمي. كما هدف إلى تحليل فعالية وتأثير الهيكل التنظيمي في تأسيس وبناء مناخ تنظيمي قد يكون مناسب للعمل، ومشجع على نسج علاقات تنظيمية مؤسسة على التعاون والتنسيق والاشتراك، وقد يكون مناخ تنظيمي غير مناسب للعمل يولد الصراع والغموض والإهمال وغيرها من المظاهر السلوكية السلبية في العمل.

كلمات مفتاحية: المناخ التنظيمي ; الهيكل التنظيمي ; الإستمرارية ; التوازن ; المرونة

Abstract:

The current research paper tried to discuss some principles of organizational structure, which is deemed to be an essential tool for the administration to construct appropriate organizational relationships. This research attempted to elucidate the role of these principles in creating an organizational climate. In addition to,

analysing the effectiveness and impact of organizational structure in establishing a supportive organizational climate for work and for making organizational relations based on cooperation, coordination and participation. Or, make inadequate organizational climate for work that may generate conflict, ambiguity, slackness and other negative behavioural attitudes at work.

Keywords : *Regulatory climate; Organizational Structure ; Continuity; Balance; Flexibility*

طالب دكتوراه، علم النفس، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2 محمد بن احمد

sifi.youcef@hotmail.com، تحت إشراف أ.د.مزيان محمد mezianeoran@yahoo.fr

مقدمة:

يعد التنظيم آلية حيوية وأساس لنشاط الإدارة ، فمن خلال التنظيم تستطيع الإدارة تقسيم العمل والأدوار والأنشطة حسب الأصناف والمستويات الإدارية ، وحسب متطلبات أهداف المنظمة ، فالإدارة الفعّالة هي التي تستطيع فك الغموض واللبس عن التداخل والتعارض في المهام والسلطات والمسؤوليات، ونجاحها لا يتوقف عند تحقيق أهدافها فحسب، بل يتعدى ذلك إلى تحقيق أهداف العاملين، من خلال خلق مناخ تنظيمي ملائم للعمل يمكن العاملين من اشباع حاجاتهم، خاصة ما تعلق منها بمسارهم الوظيفي والتزامهم وولائهم للمنظمة. وعليه فالهيكل التنظيمي يعد الحجر الأساس في المنظمة تستطيع المنظمة من خلاله توجيه أهدافها حسب متطلبات العاملين والسوق على حد سواء.

مشكلة البحث

يعتبر الهيكل التنظيمي المحور الرئيسي الذي تدور حوله معظم وظائف الإدارة، حيث أن عملية التكيف والاستمرار والتوازن داخل الهيكل التنظيمي لها دور أساسي في خلق مناخ تنظيمي بالمنظمة، فشعور الفرد بالرضا والارتياح، ومشاركته في اتخاذ القرارات، وتقسيم العمل، نابع من صميم الهيكل التنظيمي الذي يعد الجانب الرسمي للعملية التنظيمية، فضلا على أنه يمثل العلاقات التواصلية والتعاونية والتشاركية في العمل، وهذا ما يمثل القاعدة والأساس للمناخ التنظيمي للمنظمات. وعليه فمرونة الهيكل التنظيمي وامكانية مواجهته للتصدعات والصراعات والتقلبات الوظيفية يساهم في الحفاظ على مناخ ملائم وسليم يناسب العاملين على أداء مهامهم والتزامهم بالعمل بما يحقق أهداف المنظمة وأهدافهم على حد سواء، بناء على ذلك يمكن طرح التساؤل التالي:

الى أي مدى تساهم مبادئ الهيكل التنظيمي في خلق مناخ تنظيمي؟

هدف البحث

يسعى هذا البحث الى توضيح أهم مبادئ الهيكل التنظيمي في منظمات العمل، ودورها في خلق مناخ تنظيمي، من خلال إبراز الجوانب الإيجابية للهيكل التنظيمي التي تعزز وترسخ ثقافة التعاون والاشتراك والتكاتف بين العاملين و بين العاملين والرؤساء.

مع الإشارة لبعض الجوانب السلبية التي تقوي التنافر والتصادم والصراع في العمل نتيجة الهيكل التنظيمي غير الملائم للعمل.

أهمية البحث

تكتسب هذه الورقة البحثية أهميتها من خلال عرضها بالتحليل والمناقشة لبعض مبادئ الهيكل التنظيمي والمرتبطة بالمناخ التنظيمي، خاصة وأن الادارة على مختلف مستوياتها تسعى الى البحث عن السبل والطرق المناسبة لجعل الهيكل التنظيمي يصب في متطلبات المناخ التنظيمي لبلوغ الأهداف المحددة.

1- مفهوم المناخ التنظيمي

1.1 مفهوم المناخ التنظيمي متعلق بخصائص المنظمة : يعرف المناخ التنظيمي على أنه تلك الخصائص المتعلقة ببيئة العمل الداخلية، وبما يسودها من علاقات انسانية والتزام تنظيمي واتصال داخل النسق وما يؤثر على قيم واتجاهات العاملين. (الخير،2004: 17). أما ماهر (2009: 303) فعرّف المناخ التنظيمي على أنه" مجموعة من الخصائص التي تميز بيئة المشروع الداخلية التي يعمل الأفراد ضمنها، فتؤثر على قيمهم واتجاهاتهم و ادراكاتهم ، وذلك لأنها تتمتع بالاستقرار والثبات النسبي". العدوان وآخرون (408:2008) عرفوا المناخ التنظيمي على أنه" مجموعة الخصائص أو الصفات التي تتصف بها المنظمة وتجعلها تختلف عن غيرها من المنظمات، وذلك من خلال خلق بيئة تنظيمية وأسلوب ملائم يوجّه العاملين داخل المنظمة ويكون لهذه الصفات أو الخصائص تأثير في سلوك العاملين، مما يدفعهم الى العمل على تحقيق أهدافها، بينما الصيرفي (2005، 332) فعرّف المناخ التنظيمي بأنه عبارة عن خصائص معينة لها سمة الاستقرار النسبي في بيئة العمل داخل المنظمة، وتتشكل هذه الخصائص كنتيجة لفلسفة الادارة العليا وممارساتها، فضلا عن نظم وسياسات العمل في المنظمة، كما أن هذه الخصائص تستخدم كأساس لتفسير القرارات و توجيه الأداء و تحديد معدلاته. في حين يرى ليتوين وسترنجر Litween and Stringer (1968) أن المناخ التنظيمي هو مجموعة من الخصائص القابلة للقياس لبيئة العمل بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وينظر اليها (الخصائص) من قبل الموظفين الذين يعملون ضمن بيئة تنظيمية تؤثر فيهم و تحفز سلوكهم (Kanten، 2013).

2.1 مفهوم المناخ التنظيمي متعلق بإدراكات الفرد: عرف الطجم والسواط (2003، 248) المناخ التنظيمي على انه " عبارة عن موجز للانطباع الشخصي عن بيئة

العمل داخل المنظمة وهذا الانطباع من الممكن ان يتجاوز مستوى الفرد الى المستوى الجماعي". أما الشبكشي (2008: 125) فيعرفه على أنه " يصف انطباعات العاملين في التنظيم حول توقعاتهم لماهية المنظمة وطبيعة عملها". كما يشير المناخ التنظيمي حسب لمغيمي و سبرمانيام (2013) Moghimi and Subramaniam الى القيم والمعتقدات التي هي غير مرئية ولكن موجودة في سلوك الموظف والعمل (Kanten،2013). في حين يرى داوسن وآخرون (2008) Dawson et al أنه لا يوجد تعريف موحد للمناخ التنظيمي في أدبيات هذا الموضوع لأنه على العموم ظاهرة معقدة متعددة المستويات و متعددة الأبعاد المستمدة من تصورات الموظفين من خلال تجاربهم داخل المنظمة (Kanten،2013).أما جيلس (2010) Giles ترى أن المناخ التنظيمي يستند على أساس أن الصحة العامة للمنظمة يمكن تقييمها من خلال قياس تصورات الأفراد المستخدمين في بيئات عملهم، هذه الملاحظات الفردية تقدم بيانات كنتيجة تصف كيفية الأداء الحسن للمنظمة وكيف تعامل هذه المنظمة موظفيها (Kanten، 2013).أما ماتيز وآخرون (2006) Mathis et al فوصفوا المناخ التنظيمي على أنه أساس تجريبي لبيئة العمل، وبشكل أكثر تحديد هو تصورات الموظفين للسياسات والممارسات والاجراءات الرسمية وغير الرسمية في منظمتهم.

3.1 مفهوم المناخ التنظيمي متعلق بالتفاعلات والعلاقات بين الفرد والمنظمة

:عرف العميان (2013: 305) المناخ التنظيمي على أنه " عبارة عن البيئة الاجتماعية أو النظام الاجتماعي الكلي لمجموعة العاملين في التنظيم الواحد، وهذا يعني الثقافة ،القيم، العادات، التقاليد، الأعراف، الأنماط السلوكية، المعتقدات الاجتماعية وطرق العمل المختلفة التي تؤثر على الفعاليات و الانشطة الانسانية والاقتصادية داخل المنظمة". أما الكبسي (2006: 72) فعرفه على أنه " الحصيلة لكل عوامل البيئة الداخلية كما يفسرها و يحللها العاملون فيها، والتي تظهر تأثيراتها على سلوكهم وعلى معنوياتهم وبالتالي على أدائهم وانتمائهم للمنظمة التي يعملون فيها". كما عرف فيلد و آبلسون Field and Abelson المناخ التنظيمي بأنه" المتغير الذي يعمل على دمج الفرد و الجماعة و المنظمة". (الطجم و السواط 2003: 248). بينما أيشواريا و راماساندرام (2012) Aiswarya and Ramasundaram يعرفان المناخ التنظيمي على أنه أنماط من السلوك والمواقف والمشاعر التي تميز الحياة في تنظيم أكثر ارتباطا بالشعور العام للمنظمة وقيمها.(Kanten، 2013).

2- أهمية المناخ التنظيمي:

تتكون المنظمة من أنساق مختلفة تتميز بالتعقيد والحركية والتفاعل فيما بينها، وضمن هذه البيئة يعمل الفرد في مناخ تنظيمي ، قد لا يكون مناسبا لإشباع حاجاته وتحقيق أهداف المنظمة. ومن هنا تبرز أهمية المناخ التنظيمي بالنسبة للمنظمة، وبالنسبة للفرد ، وبالنسبة أيضا للبيئة التي تعمل فيها المنظمة.

1.2 أهمية المناخ التنظيمي بالنسبة للمنظمة: للمناخ التنظيمي دور في فهم وتفسير السلوك والممارسات والمبادرات وردود الأفعال التي تصدر من العاملين، من خلال فهم طبيعة الدوافع والادراك والقيم التي تحكم السلوك. (محمد اسماعيل،2005 : 20). كما تمارس المنظمة عدد من الأنشطة يمكنها من أداء رسالتها وتحقيق غاياتها وأهدافها ،وتعتمد تلك الانشطة على العمليات الانتاجية بالإضافة الى العمليات المرتبطة بالأفراد والعلاقات الانسانية والتطوير وغيرها من الانشطة والعمليات، والتي يتحكم المناخ التنظيمي في ممارساتها (عقلة، 2011: 62). يساهم كذلك في توضيح خطوط السلطة والمسؤوليات وكذا حدود صلاحيات الأفراد وأدوارهم داخل المنظمة وطرق اتصالهم مع بعضهم البعض. (الشيخ، 2008: 95). فتحاول المنظمة من خلال المناخ التنظيمي تأكيد وتدعيم أنماط السلوك المعاون، وحفز مصادره الفردية أو الجماعية على الاستقرار في نفس الاتجاه الايجابي المحابي لأهدافها وسياستها. (السلامي، 1988: 41).فضلا على أن المناخ التنظيمي يعمل على تطوير سلوك الأفراد والجماعات على نحو يتماشى ومتطلبات التنمية المختلفة في المنظمة، وجدير بالذكر أنه توجد تجارب ناجحة تشير الى ان استراتيجيات المنظمة في الانتاج والتسويق قد تبنى حول أو في ضوء المناخ التنظيمي. (محمد اسماعيل، 2005).

2.2 أهمية المناخ التنظيمي بالنسبة للفرد: يعمل المناخ التنظيمي على تدعيم فرص الالتزام بالسلوك الصحيح، وتجنب العوامل التي تؤدي إلى الاستجابات غير الصحيحة وغير الملائمة للموقف (محمد اسماعيل، 2005: 21). ويساهم في تحديد الظروف التي تؤثر على انفعال الفرد وحالاته النفسية وما يترتب عليها من التأثير على اتجاهاته (الصيرفي، 2005). كما يساعد الفرد على أن يشعر بأهميته و بوجوده عضوا قويا محترما بالغ الأهمية والتأثير في جماعته، وأنه يستحق بشكل كامل الفرص المتاحة أمامه والمتعلقة بمواهبه وقدراته وكفاءته (الصيرفي، 185:2005). كما يولد لديه مشاعر ومواقف اتجاه وظيفته، والناتج عن الادراك الحالي لما تقدمه الوظيفة اليه ، وادراكه لما

ينبغي أن يحصل عليه من الوظيفة (فليه، السيد، 2005: 259). ومدى قدرته على اشباع الحاجات الأساسية لديه والتي من شأنها أن تشعره بتحقيق ذاته (فليه، السيد، 2005). وتكمن كذلك أهمية المناخ التنظيمي بالنسبة للفرد حسب فليه والسيد (2005: 294) "أنه عامل ادراكي يراه العاملون وفق تصوراتهم الخاصة، وليس بالضرورة كما هو قائم فعلا، أي أن المناخ التنظيمي يعبر عن خصائص المنظمة كما يدركها العاملون بها، وتكون اتجاهاتهم وسلوكياتهم ومستوى أدائهم وابداعهم انعكاسا لتأثير ادراكاتهم لتلك الخصائص البيئية".

3.2 أهمية المناخ التنظيمي بالنسبة للبيئة: يساهم المناخ التنظيمي في التعرف بشكل دقيق أو أكثر شمولية على البيئة المحيطة، مما يساعد في تحليل وتنظيم التفاعل الايجابي لها من خلال الاستجابة لمطالبها التي لا تتعارض مع مصالح المنظمة. كما يعمل المناخ التنظيمي على تنمية مهارة الاستماع الجيد للآخرين (البيئة) من خلال تجنب هيمنة الافتراضات المسبقة التي ترتسم في أذهاننا واستضاح أي غموض قبل اصدار الحكم (محمد اسماعيل، 2005: 21).

3- خصائص المناخ التنظيمي:

في ضوء تعبير المناخ التنظيمي عن كافة الظروف والعناصر التي تحيط بالفرد داخل المؤسسة وأثناء عمله، وفي ضوء كذلك تأثير تلك الظروف على نفسية الفرد وسلوكه واتجاهاته نحو العمل الذي يقوم به، ونحو المؤسسة التي يعمل فيها، وعلى ضوء ما تعكسه هذه التأثيرات على مستوى رضا العاملين ومستوى أدائهم الوظيفي توصل الباحثون الى عدد من السّمات التي تحدد خصائص المناخ التنظيمي (فليه، السيد، 2005: 295) ،حيث يعبر المناخ التنظيمي عن مجموعة من الخصائص للبيئة الداخلية التي تتمتع بدرجة كبيرة من الاستقرار والثبات النسبي، والتي يفهمها العمال والتي تنعكس على اتجاهاتهم وسلوكياتهم في منظمة العمل (المغربي، 1995: 303)، كما يتوقف المناخ التنظيمي حسب تصورات وادراكات العاملين في المنظمة، ولا يكون بالضرورة كما هو قائم فعلا، بمعنى أن مجمل تصرفات و أداء العاملين ينعكس وفقا لإدراكاتهم وتصوراتهم لتلك الخصائص البيئية، فالمناخ التنظيمي الناشئ في منظمة ما يؤثر بشكل مباشر على سلوكيات العاملين، حيث توجد علاقة بين الصفات والتصرفات التنظيمية وبين المناخ الذي ينتج في المؤسسة، مما يكون له تأثير كبير على سلوك الموظفين بتلك المؤسسة (فليه، السيد، 2005: 295). وعليه إن إدخال أي تغييرات

جديدة في المنظمة يجب أن يدعمها المناخ التنظيمي المناسب (لوكيا، بومنقار، 2014: 76). وفي نفس السياق أشار فليه والسيد (2005) أنه توجد خصائص أخرى للمناخ التنظيمي، فهو يتميز بنتائج سلوكية قوية، فمن خلاله نستطيع التنبؤ بمخرجات السلوك وبدرجة كبيرة، بمعنى أنه يمكن أن يحدث تطابق بين السلوك المتوقع والسلوك الفعلي للأفراد بناء على المناخ السائد في المنظمة، فالمناخ التنظيمي كذلك محدد للسلوك لأنه يعمل في الاتجاهات والتوقعات وحالات الاثارة التي تعتبر محددات السلوك، بمعنى أنه نستطيع توجيه سلوك الأفراد واستثارة نوع وكمية السلوك المراد الوصول إليه.

4- الهيكل التنظيمي: يعرف طه (2008: 428) الهيكل التنظيمي على أنه "اطار يتم من خلاله التعرف على علاقات التبعية بين الأفراد داخل بيئة العمل، ونطاق الاشراف المطبّق داخله، وأسس تجميع هؤلاء الأفراد والأنشطة في أقسام العمل" .أما لورنس Laurence (1999) فأكد أن " هيكل التنظيم هو جسده، حيث يصف هذا الجسد القواعد والعلاقات الرسمية للأفراد والجماعات داخل التنظيم. ويشمل الجماعات والوحدات والأنظمة الفرعية مثل الأقسام والادارات. والهيكل التنظيمي هو محاولة ترتيب هذه القواعد والعلاقات لكي يوجه العمل اتجاه تحقيق الأهداف واستمرار النظام (محمد اسماعيل، 2005: 293). بينما عرفه فليه والسيد (2005: 296) انه "الشكل العام للمؤسسة الذي يحدد اسمها وشكلها واختصاصاتها ومجال عملها، وتقسيمها الاداري وتخصصات العاملين بها، وطبيعة العلاقات الوظيفية بين العاملين وبين الرؤساء والمرؤوسين وبين الادارات المختلفة، وارتباطها الاداري بالمنظمات الأعلى والموازية".

ويرى بعض علماء التنظيم أن الهيكل التنظيمي وفقا لنظرية التنظيم يجب أن يحتوي على المكونات الأساسية (طه،2008) ،كتحديده لعلاقات التبعية الرسمية بين الأفراد داخل المنظمة (من يتبع من؟) ،وتوضيحه لعدد من المستويات الادارية التي ينطوي عليها تدرج السلطة داخل التنظيم ونطاق الاشراف المطبق، وتحديده لأسس تجميع الأنشطة والأفراد في أقسام عمل (وحدات تنظيمية)، وتجميع تلك الأقسام داخل التنظيم ككل. وذا احتوائه على تصميم دقيق يتضمن نسق أو آلية العمل التي من خلالها ينساب الاتصال الفعال والتنسيق وتكامل الجهود عبر الوحدات التنظيمية المختلفة التي يتشكل منها التنظيم.

من خلال هذه التعاريف يظهر أن الهيكل التنظيمي هو اطار عمل رسمي تتحدد من خلاله خطوط السلطة وهو نوع الاتصال المستخدم ونوع العلاقة القائمة بين الأفراد داخل بيئة العمل. كما يحدد الهيكل التنظيمي المسؤوليات ونوع الاشراف المعتمد. وكذا معايير تقسيم العمل وتحديد الادوار والمهام والتنسيق بين الأقسام التي تضم تلك الأنشطة.

ويظهر تأثير الهيكل التنظيمي على المناخ التنظيمي باعتباره عنصرا من عناصره من حيث مدى تناسبه مع مجال عمل المؤسسة وتخصصها واستيعابه لاحتياجاتها من الوظائف والتخصصات، وقدرته على الوفاء باحتياجات العمل والعلاقات الوظيفية ومساهمته في تبسيط اجراء العمل وتحقيق السلاسة في انسياب القرارات والتوجيهات و الأوامر من الادارة العليا على الادارة الوسطى والإشرافية والتنفيذية، وكذلك انسياب الاقتراحات والأفكار من التنفيذيين والادارات الوسطى والإشرافية الى الادارة العليا، وبمساهمته في تحقيق هذه الأهداف تتجلى أهميته كعنصر ايجابي في المناخ التنظيمي (فليه، السيد، 2005: 296).

كما قد يكون للهيكل التنظيمي تأثير سلبي على المناخ التنظيمي من خلال الحد من قدرة المؤسسة في تحقيق أهدافها وشل أو اعاقة القدرات الابداعية للعاملين، نظرا لتعدد المستويات الادارية الزائدة مما يؤثر على كفاءة الاتصال داخل المنظمة، وغموض الدور وتشابك خطوط السلطة. وكذلك الدرجة التي يتم بها تفويض السلطة من الرؤساء الى المرؤوسين وبذلك تتأثر قدرة المنظمة على تنمية قدرات ومواهب الأفراد العاملين بها وتقلل من حماسهم (فليه، السيد، 2005).

والجدير بالذكر أنه لا يوجد هيكل تنظيمي أمثل صالح للتطبيق في جميع الحالات، أو حتى الحالات المتشابهة، ذلك لأن أي اختلاف، حتى ولو كان بسيطا في الهدف أو في النشاط الذي تزاوله المنظمة أو في الظروف التي تحكم العمل فانه سوف يؤدي في الأخير الى الاختلاف في الهيكل التنظيمي (دياب، 2001، 137).

وسعيا وراء تحقيق الأهداف المنشودة، تعمل المنظمات لخلق مناخ تنظيمي يتماشى وتطلعات المنظمة والعمال على حد سواء من خلال مبادئ تحكم الهيكل التنظيمي القائم في المنظمة. حيث هناك اتفاق شبه تام حول هذه المبادئ المتمثلة في التوازن والمرونة والاستمرارية والتي نتطرق اليها بشيء من الايجاز.

1.4 التوازن: وهي أن تكون السلطات الممنوحة لشخص ما أو هيئة ما تتلاءم مع ما يلقى عليه من مسؤوليات، كما لابد وأن يراعى في الهيكل التنظيمي توافر التوازن بين اتساع نطاق الاشراف مع قصر خطوط الاتصال أو ضيق نطاق الاشراف وطول خطوط الاتصال وكل ذلك من شأنه أن يؤدي الى تقاعس العمال وقصور القيام بالواجبات أو العجز تماما. فضلا عن هذا يجب تحقيق التوازن بين المزايا التي تعود من صدور الأمر من جهة واحدة تطبيقا لمبدأ وحدة الأمر. والأضرار الناجمة عن التحكم بواسطة الرئيس واهمال الخبرات والمهارات التي يتمتع بها الغير الذي ليس له حق اصدار الاوامر. فضلا عن العديد من الاختلالات الموجودة في المنظمات والتي تهدد الهيكل التنظيمي بصفة خاصة والمناخ التنظيمي والمنظمة بصفة عامة. وعلى هذا الأساس يبقى مبدأ التوازن أمرا ضروريا وحتميا يضرب بجذوره جميع جزئيات ومكونات المنظمة. (دياب، 2001).

2.4 المرونة: وهي" أن يكون الهيكل التنظيمي قابلا للتعديل كي يواجه الظروف التي لم تكن في الحسبان وقت اعداده، وذلك دون تغيير أساسي في هيكل التنظيم مما يعرضه للانهيار، وبما يسمح بتحقيق أهداف المنشأة بأكبر قدر من الفاعلية" (دياب، 2001: 139).

ويرى ماهر(2009، 37)أن تعديل وتغيير في الهيكل التنظيمي يحدث من خلال الغاء وحدات تنظيمية واستحداث وحدات تنظيمية جديدة ، أو تجزئة وحدات تنظيمية الى وحدات مستقلة ، أو من خلال تجميع وحدات تنظيمية مستقلة في وحدة تنظيمية واحدة ، أو تغيير في المستوى الاداري للوحدات التنظيمية ، أو التغيير في التسميات ، فضلا على توسيع اختصاصات في بعض النشاطات للوحدات الادارية أو تضييقها.

3.4 الاستمرار: بمعنى أن التنظيم يجب أن يستمر ، لذى لابد من العناية اللازمة لبناء قواعده. والتروي في اصدار هذه القواعد ، وتوخي الحكمة في التقسيمات الادارية، لأن كثرة التعديلات والتغييرات على مستوى الهيكل التنظيمي من شأنه احداث ارباك للنشاط الوظيفي بالمنظمة، خاصة التي تكون بدون مبررات. إن نشاط المنظمة يجب أن يتصف بالديمومة والاستمرارية حفاظا على سلامة المنظمة من الاختلالات، فعدم الاستقرار سيؤول بها حتما الى التدهور والحياد عن مسار تحقيق الأهداف المحددة (دياب، 2001) . و من بين أهم هذه الأهداف تفعيل العلاقات بين الأفراد ،خاصة تلك العلاقات القائمة بين الرؤساء و التابعين ، كذا تسهيل وظائف الادارة للقيام بتخطيط وتوجيه وتنظيم مختلف الأنشطة والمهام. وعليه فالهيكل التنظيمي لأي منظمة لابد من

احتوائه على مجموعة من الصفات والخصائص تجعل منه هيكلا تنظيميا فعالا، يسمح بتنسيق الجهود ،وتقسيم العمل ،وزيادة التخصص الذي يحدد النشاط الوظيفي وحدود الأدوار. ويمكن ايجاز هذه الخصائص على سبيل الذكر لا الحصر في النقاط التالية:

أولا /التخصص في العمل: يشير التخصص في العمل الى درجة تقسيم المهام الواجب أداؤها الى أعمال يختص بها الأفراد العاملين بالمنظمة، وهو ما يطلق عليه أيضا تقسيم العمل. (طه، 2008: 434).وتعني هذه الخاصية أو المبدأ تفتيت النشاط الى مجموعة من المهام الفرعية، حيث يقوم كل فرد من أفراد المنظمة بأداء مهمة معينة لإتمام ذلك العمل الكلي، ويساهم التخصص في العمل على ابراز المهارات والمواهب خاصة تلك المتعلقة بالأنشطة الفنية، كما يحقق زيادة في المهارة والسرعة والأداء وخفض التكلفة، وبالتالي ارتفاع الانتاجية في العمل، وفي المقابل فان التخصص المفرط قد يشعر الفرد بالملل والإعياء بفعل العمل البسيط و المتكرر طوال فترة العمل.

ثانيا/ وحدة الأمر: حيث يرى طه (2008) أنه ذلك المبدأ الذي يقتضي بأن كل مرؤوس يجب أن يتلقى الأوامر من الرئيس المباشر له فقط، وهو المسؤول عنه. فعلاقة التبعية القائمة بين الرئيس والمرؤوس هي علاقة ثنائية، بحيث اذا تجاوزت هذه العلاقة الرئيس المباشر لإصدار الأوامر قد يؤدي إلى تعارض الأوامر والتعليمات ،مما يعقد من سير النشاط الوظيفي واحتمال الوقوع في الخطأ. كما أن اصدار أوامر من سلطة عليا الى مرؤوس وتجاوز الرئيس المباشر لهذا المرؤوس قد يهز من سلطة المشرف المباشر بصورة كبيرة ،وهذا ما يشجع المرؤوس على التمرد وعدم الانصياع الى تعليماته، وينعكس ذلك على المشرف والمرؤوس على حد سواء بالشعور بالعزلة واللامعنى في العمل بسبب التجاوز الذي حدث على مستوى مسؤوليته من جانب المشرف، وبسبب تعدد مصادر الأوامر وتعارضها بالنسبة للمرؤوسين.

ثالثا/ التفويض في السلطة: ويقضي هذا المبدأ بمنح جانب من المسؤولية الى مرؤوس معين من خلال تنازل الرئيس لجزء من صلاحياته لهذا المرؤوس من أجل القيام بالمهام والأدوار التي كلف بها. كما يرى طه (2008) أن هذا المفهوم يعني العملية التي يستخدمها المديرون لنقل جانب من السلطة والمسؤولية معا لمركز وظيفي أقل منهم في الهرم التنظيمي. كما يشير فليه والسيد (2005: 323) على أن التفويض في السلطة هو أن يعهد الرئيس الاداري ويسمى المفوض بجزء من اختصاصاته التي يستمدها من القانون لأحد

المديرين الآخرين في المستوى الأدنى ويسمى بالمفوض اليه، ويترتب على ذلك أن يحق لمن فوض اليه هذا الاختصاص أن يصدر قرارات فيما فوض فيه دون حاجة الى الرئيس المفوض.

والجدير بالذكر أن عملية التفويض في السلطة تتميز بالعديد من الايجابيات التي تنعكس على المنظمة والفرد بحيث يعمل على اعادة بناء التصورات والتمثلات الايجابية المتعلقة بالمناخ التنظيمي ،من خلال شعور الفرد المفوض اليه بالثقة اللائقة التي منحها اياه الرئيس لتنمية مهاراته القيادية، فضلا على التدريب والتكوين الذي تلاقاه المرؤوس لمزاولة هذا النشاط الموكل اليه، مما يعتبر فرصة لإثبات وجوده داخل المنظمة وبالتالي تطوير أدائه الوظيفي، هذا على مستوى الفرد ،أما مساهمة التفويض على مستوى المنظمة، فيعمل على سرعة اتخاذ القرار خاصة المتعلقة بالظروف الطارئة أو الحرجة من خلال تكريس الانسيابية في الاتصال بين الوحدات أو الأقسام ، كما يتيح للرؤساء الانشغال بالأنشطة الهامة في المنظمة كالتخطيط والتنظيم والرقابة.

وسعيا لإنجاح عملية التفويض تم تقييده بمجموعة من القيود، حيث أن عملية التفويض يجب أن تستند الى نص تنظيمي يجيزه ويسمح به صراحة، ,أن يكون التفويض جزئيا بحيث لا يمكن ان يفوض صاحب الاختصاص غيره للقيام بكل سلطاته متخليا عن ممارسة مهامه بصفة نهائية، كما لا يجوز للمفوض اليه (المرؤوس) أن يقوم هو الآخر بتفويض غيره فيما فوض اليه وفقا لقاعدة "لا تفويض في التفويض" والمهم في عميلة التفويض أن مسؤولية المفوض (الرئيس) تبقى قائمة الى جانب مسؤولية المفوض اليه (المرؤوس)، كما هو الشأن في علاقة التبعية الاصلية من حيث المسؤولية (بمعنى علاقة الرئيس بالمرؤوس في الحالة العادية أي بدون تفويض). (الصغير بعلي ،2002)

رابعا/ المركزية واللامركزية: يشير الصغير بعلي (2002) على أن المركزية هي جمع الوظيفة الادارية وحصرها بيد شخص واحد أو هيئة واحدة، حيث يتولى النشاط الاداري ويهيمن عليه حتى وإن تعددت الهيئات والأفراد القائمين عليه، أما طه (2008) فيرى أن المركزية هي درجة تركيز عملية اتخاذ القرار في المستويات التنظيمية العليا.

تعتبر المركزية الوجه الأول للإدارة التقليدية والركن الأساسي فيها، حيث تقوم على وجود علاقة التبعية بين الأشخاص العاملين بالإدارة العامة العليا وفق تسلسل معين. إذ يتمتع الرئيس الأعلى بسلطات معينة اتجاه الموظف الأدنى منه (المرؤوس) بالنسبة لشخصه أو أعماله، مما يؤدي وضع هذا الأخير تحت سلطة هذا الرئيس أثناء ممارسة

النشاط والمهام الموكلة اليه داخل المنظمة (الصغير بعلي 2002)، كما تساهم المركزية في توفير المصاريف من خلال التقليل من الانفاق لتعيين الكثير من الرؤساء والهيئات وكذا التحكم في دواليب التسيير من خلال فرض عملية تمرير جميع قضايا المنظمة أمام الرئيس الاول من أجل اتخاذ القرارات الملائمة.

يرتبط مفهوم المركزية بموضوع المناخ التنظيمي من خلال ما يسود المنظمة من تفشي ظاهرة تجاوز السلطة بحيث يقوم المشرف بفرض تعليماته حتى وان كانت غير مشروعة، بمعنى غير المتعلقة بالمهام الموكلة للمرؤوس مادام هذا الرئيس بعيدا عن السلطة العليا (المركزية) لتراقبه وتحد من مثل هذه التصرفات، وكذلك بعدها على المرؤوس لتقديم الشكاوى. مما يجعل المنظمة مكانا لممارسة الدكتاتورية وتكريس البيروقراطية في بعد السلبي، خاصة ما تعلق بالتطور الوظيفي للموظف كالترقية والتكوين. فمثل هذه التصرفات وأخرى من شأنها أن تكدر جو العمل للفرد وتقوده نحو مختلف الظواهر الوظيفية السلبية كالتغيب والصراع و الاغتراب الوظيفي.

في حين تشير اللامركزية الى ذلك النظام الذي يقوم على توزيع السلطات والوظائف الادارية بين الادارة المركزية وهيئات ووحدات ادارية مستقل عن الادارة المركزية، مع بقائها خاضعة لقدر معين من رقابة تلك الادارة المركزية. (الصغير بعلي، 2002). بمعنى أن اللامركزية تتيح فرصة اتخاذ القرار والتسيير بالقرب من العمل دون الرجوع الى الادارة العليا، مما يزيد من فعالية المنظمة لتخفيف العبء الذي تتعرض له الادارة العليا، خاصة إذا كانت المنظمة تتميز بكثرة وتشعب الأنشطة وكبر حجمها. كما تساهم اللامركزية في توفير الرقابة ومتابعة العمل بإصدار قرارات فورية تتماشى وطبيعة العمل، فضلا عن تنمية المهارات والخبرات لدى العمال مما يدعم الاستقرار الوظيفي داخل المنظمة.

إن مدى تطبيق المركزية واللامركزية يؤثر على تصميم الهيكل التنظيمي، فكلما تم الانتقال من المركزية إلى اللامركزية زاد تعقيد الهيكل التنظيمي والعكس صحيح. فأصحاب المدخل الكلاسيكي يرون أن المركزية الشديدة تؤدي إلى تنظيم فعّال، بينما يرى أصحاب المدخل السلوكي أن الإفراط في المركزية يؤدي إلى نتائج سلبية للمنظمة والعاملين. وعلى كلٍ فهناك من يرى أنه لا توجد درجة مركزية مثلى تصلح لجميع المنظمات، وإنما يتحدد الأمر في ضوء مجموعة من العوامل والمتغيرات الموقفية والتي من بينها التكنولوجيا والاستراتيجية.(فصكول،2016)

خامسا/ التنسـيق : يُعرّف التنسيق على أنه أداة تنظيمية تهدف إلى ربط جهود العمال والجماعات والوحدات التنظيمية من حيث طرق أداء العمل والتوقيت لزيادة فاعلية الأداء لتحقيق الأهداف المشتركة. فكلما زاد حجم المنظمة وتعقدت أنشطتها زادت أهمية التنسيق لتطبيق نظام فعّال من الاتصالات(عبد المطلب، 2017). كما يرمي هذا المفهوم في المنظمة الى مستوى العمل الجماعي وتحقيق وحدة العمل في نفس اتجاه الهدف. حيث يشير طه (2008: 452) أن عملية التنسيق هي الإجراءات التي تربط الأجزاء أو الأقسام المختلفة للمنظمة من أجل تحقيق مهمتها الكلية. ويعني ذلك أن المهام والأنشطة القائمة بالمنظمة لا يمكن انجازها في معزل عن باقي المهام الأخرى. بحيث يجب الاعتماد على مجموعة من الاتصالات والتنسيق لمعرفة درجة تقدم أو تراجع كل قسم مقارنة بالقسم أو الأقسام الأخرى بالمنظمة. بالإضافة الى الاطلاع على المستجدات التي تتطلبها المهام، كالاطلاع على نسبة التسويق والمبيعات لزيادة الانتاج أو خفضه. كما يساهم التنسيق في تفعيل دور الأفراد من خلال شعورهم بدورهم داخل المنظمة وتنمية العلاقات بينهم بفعل الاتصال المستم،، وكذا زيادة الثقة لديهم عند تقديم المعلومة اللازمة والمطلوبة لكل جهة هي في حاجة لها (المعلومة). الأمر الذي يساهم في خلق مناخ ملائم وفق تصورات الأفراد وتفاعلاتهم داخل المنظمة. فضلا على أن التنسيق يساهم في اختزال الوقت والجهد وتجنب الأخطاء واعادة الأعمال حفاظا على أموال المنظمة، ووقت العاملين تحقيقا للأهداف العامة للمؤسسة.

خاتمة

يسهم الهيكل التنظيمي في تنظيم العمل بالمنظمات، فيحدد حجم المدخلات والمخرجات ومعايير الانتاج والخدمات، ويحدد نوع العلاقات والمسؤوليات والاجراءات المطلوبة للعمل. لهذا تسعى المؤسسات على اختلاف أنواعها وأنشطتها على بناء ورسم هيكل تنظيمي يتماشى وخطة وأهداف المؤسسة ،وبما يشجع على خلق المناخ الملائم للعمل، وما ينعكس على الكفاءة الانتاجية للمؤسسة وعلى رضا العاملين والتزامهم بالعمل، ويعتبر ذلك جانبا مهما من جوانب إدارة الموارد البشرية في استقطاب اليد العاملة المؤهلة والمناسبة للمنظمة.

توصيات

- على الإدارة أن تحرص على جعل الهيكل التنظيمي يتميز بالمرونة الكافية و المناسبة لمسايرة التحولات والتغيرات التنظيمية المطلوبة من خلال فتح المجال للإبداع والابتكار الذي يحقق أهداف المنظمة والعمال على حد سواء.
- على المنظمة تشجيع اللقاءات الرسمية وغير الرسمية بين العمال والرؤساء بهدف إشراك العمال في رسم خطط واستراتيجيات المنظمة وكذا تأكيد دورهم وفعاليتهم، فضلا على كسر حاجز صمت وخجل العمال أمام المسؤول لإيصال انشغالاتهم المهنية مما يقوّي لديهم الشعور بمعنى العمل والانتماء للمنظمة.
- إعادة النظر في الهيكل التنظيمي خاصة في جانبه المتعلق بالمهام والواجبات وكذا الحقوق والامتيازات خاصة المرتبطة بالعوائد المادية كالترقيات وتحسين المستوى والرفع من الدخل لا سيما الاجراءات التحفيزية كآلية للحفاظ على الكفاءات بالمنظمة وزيادة استقطاب اليد العاملة المناسبة والمطلوبة، وبالتالي خلق مناخ تنظيمي يساعد على الاستمرارية والتوازن في المنظمة.
- الحرص على تكوين المشرفين والرؤساء بهدف بناء علاقات مهنية مع العاملين تقوم على المشاورة والتعاون والتشارك بدلا من التعسف والتشدد، والتحفيز بدلا من العقوبة.

الاقتراحات

يقترح الباحث مجموعة من البحوث والدراسات المرتبطة بالموضوع:

- إجراء بحوث تتناول أبعاد أخرى للهيكل التنظيمي.
- إجراء بحوث تدرس نماذج الهيكل التنظيمي ومدى ملاءمتها مع نوع المنظمات.
- إجراء دراسة تقيس مدى قدرة الهيكل التنظيمي في التنبؤ باستمرارية المنظمة ونجاحها.
- إجراء بحوث حول علاقة الهيكل التنظيمي ودوران العمل.
- إجراء دراسة لقياس المتغيرات الشخصية التي تتأثر بالهيكل التنظيمي.

المراجع:

1- الخير، طارق. (2004). **مبادئ الادارة ووظائفها** (ط.1). سورية: منشورات جامعة دمشق.

2- العميان، محمود. (2013). **السلوك التنظيمي في منظمات الاعمال** (ط.6). الأردن: دار وائل للنشر.

3- الطجم، عبد الله. السواط، طلق. (2003). **السلوك التنظيمي** (ط.4). السعودية: دار الحافظ للنشر والتوزيع.

4- ماهر، أحمد. (2009). **السلوك التنظيمي مدخل بناء المهارات** (ط.4). مصر :مركز التنمية الادارية.

5- الشبكشي، صالح. (2008). **العلاقات الانسانية في الادارة**. مصر :مكتبة القاهرة الحديثة.

6- عبد المطلب، ابراهيم.(2017).**أثر الهيكل التنظيمي على كفاءة الأداء** (دراسة تطبيقية على بعض المؤسسات الحكومية).**مجلة العلوم الاقتصادية.**18(1)،28-43.

7- العدوان، ياسر. رائد، عبابنة. أحمد، عبد الحليم. (2008). **تقييم المدراء للمناخ التنظيمي السائد في المراكز الصحية الشاملة في اقليم الشمال في الأردن** (دراسة ميدانية تحليلية). **مجلة جامعة دمشق،** 24 (2)، 399-442.

8- الصيرفي، محمد. (2005). **السلوك التنظيمي**. مصر :حورس للنشر والتوزيع.

9- الصغير بعلي، محمد.(2002). **القانون الاداري**. الجزائر: دار العلوم للنشر والتوزيع.

10- الكبسي، عامر. (2006**). التطوير التنظيمي وقضايا معاصرة التنظيم الاداري الحكومي بين التقليد والمعاصرة**. سوريا :دار الرضا للنشر.

11- المغربي، محمد. (1995). **السلوك التنظيمي مفاهيم وأسس سلوك الفرد والجماعة في التنظيم** (ط.2). الأردن :دار الفكر للنشر والتوزيع.

12- محمد ، بلال. (2005). **السلوك التنظيمي بين النظرية والتطبيق**. مصر: دار الجامعة الجديدة.

13- عقلة، يوسف. (2011). **إدارة الأفراد** (ط.6). الاردن: دار البداية.

14- الشيخ ، حسن. (2008). **السلوك الاداري النظرية والتطبيق** (ط.1). مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع.

15- السلامي، علي. (1988). **السلوك التنظيمي** (ط.3). القاهرة: مكتبة غريب.

16- فليه، عبده. السيد، عبد الحميد. (2005). **السلوك التنظيمي في ادارة المؤسسات التعليمية.** الأردن: دار المسيرة.

17- فصكول، فاطمة.(2016). **واقع ملاءمة الهياكل التنظيمية للاستراتيجيات المتبعة في المصارف التجارية العامة**. رسالة ماجستير غير منشورة جامعة بنغازي، ليبيا.

18- لوكيا، الهاشمي. بومنقار، مراد. (2014). **المناخ التنظيمي وعلاقته بالرضا الوظيفي**. الأردن: دار الأيام للنشر والتوزيع.

19- طه، طارق.(2008). **السلوك التنظيمي في بيئة العولمة والأنترنيت**. مصر: دار الجامعة الجديدة.

20- دياب، أحمد. (2001). **العلاقات بين تصميم الوظيفة وشكل الهيكل التنظيمي**. **مجلة جامعة الملك عبد العزيز**، 15(2)، 127-164.

21- Kanten, P. (2013). The Macrotheme Review, 2(4), 144–160.

22- Mathis, S. Cherie, O., Angelo, J.K. (2006). Organizational climate systems ans psychological climate perception : Across-level study of climate – satisfaction relationships. Journal and occupational psychology, 79, 645-671.

Le traducteur Algérien: De l'université à la vie professionnelle

The Algerian translator: From University to professional life

Mlle BELABDI Asma*

****

Date Soumission : 13/01/2019 Date Acceptation : 29/01/2019 Date Publication :31/01/2019

Résumé :

Le traducteur a toujours servit de pont entre les cultures en tant que vecteur d'information d'une langue vers une autre et pas uniquement dans sa propre culture, mais aussi d'une culture vers une autre. Aujourd'hui plus que jamais les compétences du traducteur sont très demandées car l'universalisation de la connaissance rend la traduction indispensable et a créé une grande demande de spécialistes.

Voilà pourquoi il devient essentiel et même indispensable de mettre l'accent sur la formation du traducteur c'est-à-dire l'enseignement de la traduction dans nos université, et quand il est question de la didactique de la traduction, on pense tout de suite à la place qu'y occupe la théorie, néanmoins dans cet article on va aborder un côté de l'enseignement de la traduction plus centré sur la pratique et la part de formation professionnelle qui doit être réservée à nos futurs traducteurs.

Mots-clés : *Traducteur, Enseignement, traduction, Algérie, formation*

Abstrat :

The translator has always acted as a bridge between cultures as a vector of information from one language to another, not only in his own culture but also from one culture to another. Now, more than ever, the translator's skills are highly demanded because the knowledge universalization makes translation essential and has created a need for specialists.

That is why it becomes important and even essential to focus on the translator training, we mean the teaching of translation in our universities. When it comes to the didactics of translation, we think straightaway about the place that the theory occupies, nevertheless in this article we will approach one side of the translation teaching, more concentrated on the practice and the part of vocational training which must be dedicated to our future translators.

Keywords: *Translator, Teaching, Translation, Algeria, training*

----

*Maître de conférences classe (B)Université Abdelhamid Ibn Badis de Mostaganem

- Membre du laboratoire Systèmes, Structures, Modèles et Pratiques « LSSMP ».Oran2

INTRODUCTION :

Le passé historique de l'Algérie et son emplacement géographique, à savoir la proximité avec l'Europe, font que ce pays a vécu et vit encore aujourd'hui dans un multilinguisme, ce qui aurait du logiquement contribuer au développement de la traduction en Algérie,

Malheureusement, la réalité est tout autre, car au lieu d'être considérée comme un maillon important du développement de notre pays, la traduction n'est vue que comme une filière enseignée à l'université et plus tard une activité qui peut être lucrative, oubliant l'importance culturelle qu'elle peut revêtir et c'est du en grande partie à son enseignement au sein de l'université Algérienne.

Voilà pourquoi il devient essentiel et même indispensable de mettre l'accent sur la formation du traducteur dans nos université, ce qui m'amène avant toute chose à débuter mon article par la définition de la didactique.

LA DIDACTIQUE :

Par son origine grec (didaskein : enseigner), le terme de didactique désigne de façon générale ce qui vise à enseigner, ce qui est propre à instruire. Comme nom, il a d'abord désigné le genre rhétorique destiné à instruire, puis l'ensemble des théories d'enseignement et d'apprentissage[1].

---

[1] - Dictionnaire de didactique du français langue étrangère et seconde, Clé international, S, E, J, E, R. PARIS 2003. Page 69.

D'après Mireille Lintz[2]: « La didactique C'est une nouvelle branche des Sciences de l'Éducation qui cherche à comprendre, expliquer, modéliser les processus complexes en jeu dans l'enseignement et l'apprentissage.

LA TRADUCTION:

Après avoir défini le terme de didactique, on ne peut ne pas rappeler la définition de la traduction, qui consiste à faire passer un texte ou un discours d'une langue à une autre[3].

William Trévor, écrivain et traducteur américain, a réussi à définir la traduction en quatre lettres, à savoir (B-TB-TB-B) ce qui veut dire « Traduire c'est dire (Bien) dans une langue qu'on connaît (Très Bien) sur ce qu'on a (Très Bien) compris dans une langue qu'on connaît (Bien). »[4].

LA DIDACTIQUE DE LA TRADUCTION:

Lorsqu'il est question de la didactique de la traduction, on pense tout de suite à la place qu'y occupe la théorie car elle permet d'analyser les rapports entre langue et culture, et parmi les premiers à avoir formulé les théories de la traduction les plus connues, on peut citer Vinay et

---

2 - Assistante de recherche à l'université de Genève du Professeur André Giordan spécialiste en didactique et épistémologie des sciences.

3 - Aller à http://www.linternaute.com/dictionnaire/fr/.

4 - Hakim Benyahia, La Traduction en Algérie : les boulets aux pieds, Journal Echourouk, du 2009.12.19.

Darbelnet[5] (1958), Mounin (1963), Catford (1965), néanmoins Eugène Nida[6] est sans conteste le plus connu, il représente probablement l'un des personnages les plus importants du 20ème siècle en matière de théorie de la traduction, mais pas d'une théorie de la traduction en ce sens strict mais, comme il le dit: « de plusieurs théories au sens large, en tant qu'ensemble de principes à même d'aider à comprendre le processus ou à établir des critères d'évaluation pour une traduction donnée»[7], par contre, dans notre présent article, on va aborder un côté de l'enseignement de la traduction plus centré sur la pratique et la part de formation professionnelle qui doit être réservée à nos futurs traducteurs.

Car un bon traducteur, doit posséder en plus des connaissances purement traductionnelles, d'autres compétences, comme : « l'intérêt pour l'étude des langues et des autres cultures, une culture générale assez riche, un goût prononcé pour l'écriture, l'organisation, une grande disponibilité, une Curiosité d'esprit, la capacité de travailler en équipe, un pouvoir de concentration élevé, une excellente mémoire,

---

[5] - Les sept procédés de traduction envisagés par Vinay & Darbelnet (1995 : 30-40) sont: l'emprunt, le calque, la traduction littérale, la transposition, la modulation, l'équivalence
et l'adaptation.

[6] - Eugène Nida: linguiste, anthropologue américain et figure majeure de la traduction biblique au XXe siècle.

[7] - Eugene A. NIDA, Toward a Science of Translating, Leyde, E. J. Brill, 1964,p 331.

des qualités d'analyse et de synthèse, la ténacité et la persévérance, une résistance nerveuse et de la minutie ».

Si on peut inculquer la plupart de ces notions à l'aide de la théorie, on ne peut se passer de la pratique pour leur faire acquérir d'autres qualités toutes aussi importantes pour un traducteur, comme la capacité de travailler en équipe, la motivation, et l'efficacité.

LA TRADUCTION EN ALGERIE:

Depuis la création de l'école algérienne de traduction en 1963, il n'y a jamais eu de véritables critères d'admission bien définis imposés aux étudiants, à part la question de la moyenne de l'étudiant au baccalauréat qui ne peut refléter le niveau réel de l'étudiant en langues, c'est-à-dire des critères qui permettent de choisir le meilleur candidat possible à cet enseignement, et le niveau actuel de la plupart des étudiants algériens de traduction[8] en langues étrangères démontre la nécessité de leur faire passer un concours d'admission comme le font déjà d'autre pays, de même que le Canada, qui en plus de faire passer à ses étudiants un concours d'entrée à l'Ecole de traduction il demande qu'ils aient au moins fait une année d'étude universitaire[9].

En Algérie, la traduction a été enseignée sans programmes officiels jusqu'en 1971, date du premier décret ministériel déterminant les programmes d'enseignement de la traduction et de l'interprétariat. Ces programmes n'ont pas été revus avant 1997, c'est-à-dire après un

---

[8] - BELABDI Asma, mémoire de Magister en Traduction intitulée « La didactique de la traduction dans les universités algériennes : Etude sur le terrain à l'université d'Alger et d'Oran Es-senia », délivrée par l'université d'Es-senia Oran, 2009-2010.

[9] - Le Collège universitaire Glendon est un collège d'arts libéraux bilingue et une faculté de l'Université York situé à Toronto, Ontario, Canada

quart de siècle et demi. Ces nouveaux programmes ne sont pas moins ambitieux que les premiers, et nous voulons dire par « ambitieux » dans ce contexte, la différence entre le niveau des étudiants et les programmes intensifs qui cherchent tout au long des quatre années d'études de l'étudiant à lui faire acquérir des connaissances et des informations qu'il devra employer dans sa vie professionnelle.

Il convient de garder à l'esprit que la didactique de la traduction est différente de la didactique de toutes autres branches des Sciences Humaines, car la traduction nécessite un enseignement pratique pour chaque information apprise, ainsi que d'affiner les prédispositions qu'a déjà l'étudiant, puisqu'il est bien connu que le bilinguisme ne suffit pas à lui seul dans le processus de la formation d'un bon traducteur, même si c'est une condition nécessaire et obligatoire, il doit être renforcé et complété par le développement des compétences linguistiques.

Pour ces raisons, l'élaboration de programmes d'enseignement pour la traduction est d'une importance primordiale, et doit prendre en compte tous les aspects de la profession de traducteur pour obtenir le rendement désiré, qui doit être compatible avec les normes et standards internationaux et avec les exigences du marché actuel.

Il est à noter que le ministère a répondu au mécontentement des enseignants face aux programmes imposés aux étudiants de la traduction, et a depuis 1997 réexaminé ces programmes et les a modifiés, mais l'étude de ces programmes a démontré que le volume horaire consacré au perfectionnement des langues est trop grand par rapport aux matières de spécialités, car on a constaté qu'une moyenne

de 47,30 heures par semaine est consacrées à l'amélioration des langues durant les quatre années d'étude, en comparaison de 12 heures par semaine consacrées à la traduction dans les première et deuxième années toutes langues confondues, et 6 heures dans la troisième et quatrième années, ainsi qu'une absence totale de modules juridiques tels que l'introduction aux sciences juridiques et le droit international, et on connaît bien l'importance que revêt la traduction juridique pour les traducteurs professionnels.

De-ce-fait même si la maîtrise des langues est importante puisque le futur traducteur ne doit pas être seulement un technicien, mais doit aussi avoir des compétences rédactionnelles, la pratique de la traduction reste la base de toute bonne formation d'un traducteur qualifié, et la meilleure manière d'apprendre à traduire consiste à faire de la traduction. Or, plus le nombre d'étudiants est élevé, plus il devient pénible pour les enseignants de donner aux étudiants des travaux pratiques, vu la charge de travail que représente l'encadrement que cela implique. Alors il est important de souligner les inconvénients des groupes comptant un nombre élevé d'étudiants comme c'est le cas dans les universités Algériennes, même si certains soutiennent que cette méthode d'enseignement favorise au contraire l'autonomie de l'étudiant qui est alors amené à prendre en main son propre apprentissage. Par contre, avec un petit groupe, l'enseignant a l'occasion de suivre étroitement chaque étudiant, ce qui est tout aussi bénéfique,

En plus de la pratique en cours, il est intéressent et même très profitable pour l'étudiant de suivre des stages en dehors de l'université, ces stages devraient se dérouler auprès de traducteurs

professionnels qui ont du savoir-faire dans le domaine de la traduction et qui sont plus à même de préparer l'étudiant à son futur métier et cela on lui faisant découvrir, dans la mesure du possible, leur quotidien professionnel, car l'étudiant qui a l'habitude de traduire des petits textes de 200 à 250 mots et qui a en général 1h30 de temps pour le faire et loin d'être prêt à affronter la vie professionnelle avec son lot de clients pressés ou insatisfaits et ses délais à respecter, d'une part, et d'autres part ça lui donne l'impression de travailler pour une cause précise et pas seulement de faire un exercice en cours et c'est aussi une façon pour lui de « s'essayer» à la vie professionnelle, ou du moins de prendre réellement conscience des vraies conditions réelles de travail des traducteurs.

CONCLUSION :

On arrive à la conclusion que la formation du traducteur doit être un ensemble homogène de pratique et de théorie, Étant donné qu'un programme d'enseignement est un ensemble de théorie et de pratiques visant à parfaire la formation de l'étudiant. C'est pourquoi on ne peut créer un idéal de formation, puisque la formation diffère d'un pays à un autre et d'un étudiant à un autre.

Dès lors, la théorie et la pratique de la traduction ne peuvent être dissociées même si en Algérie, il devient pressant de mettre un peu plus l'accent sur la pratique qui manque cruellement à nos étudiants universitaires.

Les conditions de l'écriture sur l'habiter. Le défi de deux discours savants: l'architecture et la philosophie

The conditions of writing on living. The challenge of two scholarly discourses: architecture and philosophy

Madjid CHACHOUR[A]; Mohammed Chaouki ZINE[B]

****

Date Soumission : 14/11/2018 Date Acceptation : 23/11/2018 Date Publication :31/01/2019

Résumé :
Parler de l'habitat ou de l'habitant ? Du sujet ou de l'objet ? Du sujet demeurant dans un « chez soi » qui ne fait qu'intérioriser un extérieur ? Comme la philosophie dépasse le cadre historique des idées pour se concentrer sur ce qui fonde ces idées, à savoir "le philosopher", l'activité même de réfléchir et de problématiser, l'architecture a fait également sienne cette démarche pour rendre lisible "l'habiter". Telle est donc la tâche qui incombe à ces deux discours, chacun voulant penser les conditions d'une écriture savante sur l'habiter. Ce qui revient à dire qu'il y a des points de chevauchement et d'articulation, car de tout lieu et de tout temps, les philosophes ont pensé l'habiter dans le cadre d'une réflexion anthropologique et ontologique sur le statut de l'homme dans la cité. De même, les architectes ont eu recours à un cadre conceptuel pour penser l'habiter, pour lui donner une formalité, phénoménologique de surcroît. Il revient à l'architecture et à la philosophie de repenser les conditions éthiques et esthétiques de cette relation, dans laquelle sera inclus, dans sa formalité, le cadre matériel d'un habitat et l'expérience vécue d'un habitant.

Mots-clés : *architecture, philosophie, discours, écriture, l'habiter.*

Abstrat :

Talk about the habitat or the inhabitant? Subject or object? The subject living in a "home" that only internalizes an outside? As philosophy goes beyond the historical framework of ideas to focus on the basis of these ideas, namely "to philosophize", the very activity of thinking and problematizing, architecture has also made this approach to make it readable. inhabit ". This, then, is the task incumbent on these two discourses, each one wanting to think of the conditions of a learned writing on living it. That is to say that there are points of overlap and articulation, because from any place and from any time, philosophers have thought to inhabit it within the framework of an anthropological and ontological reflection on the status of the man in the city. In the same way, architects have resorted to a conceptual framework to think about living it, to give it a formality, phenomenological in addition. It is up to architecture and philosophy to rethink the ethical and aesthetic conditions of this relationship, in which will be included, in its formality, the material framework of a habitat and the lived experience of a resident.

Keywords: *architecture, philosophy, speech, writing, living it.*

[A]Maître assistant (A) enseigne l'architecture à l'Université de Mostaganem (Algérie), et prépare une thèse de doctorat sur la forme et les signifiants de l'habiter au*DeVisU* (Design Visuel et Urbain),EA n°2445,UVHC –Valenciennes (France).

[B] Docteur en philosophie de l'Université d'Aix-Marseille, Maître de conférences habilité à l'Université de Tlemcen (Algérie). Chercheur associé au CEPERC – UMR 7304, Aix-en-Provence (France).

1. Spécificité de l'écrit sur l'habiter

1.1. Position du problème

L'écriture sur l'habiter a pris ces dernières années un caractère diffus. Toutes les disciplines y ont été associées, chacune dans son domaine de prédilection. Ce concours des savoirs, tout aussi éclectiques que divergents, n'a pas donné souvent un résultat escompté pour deux raisons au moins : d'une part, chaque discipline revendique, dans son discours, le dire-vrai sur la question de l'habiter ; d'autre part, cette thématique a été fragmentée selon la variété des approches au point qu'elle a perdu de son statut essentiel. Le sociologue tout aussi que l'architecte, le psychologue ou l'anthropologue, quand il aborde l'habiter, lui applique son épistémologie régionale, et le truffe de gloses et de termes savants comme pour témoigner du bien-fondé de sa démarche. Est-ce un tort ? Le même thème ne peut-il pas être étudié de façon transversale et interdisciplinaire où les savoirs sont articulés entre eux ? N'y a-t-il pas des points de chevauchement où les disciplines se prêtent mutuellement des cadres de pensée, des méthodes et des concepts pour se consolider ? Peut-on tabler uniquement sur un parallélisme radical où le maître mot serait "l'incommensurabilité[1]" ?

1.2. Questions de méthode

En réalité, l'habiter requiert une approche spécifique qui ne se réduit pas à une *habitation*(l'*oîkos* chez les grecques ou *Domus* chez les romains)aux dimensions spatio-temporelles définies, ni à un *habitant* comme atome psycho-social, immergé dans l'instantanéité des nécessités quotidiennes. L'habiter se réfère, dans son soubassement, à ces aspects urbanistiques et socio-psychologiques, mais il ne s'y réduit pas. Il nécessite une approche phénoménologique dont le principe fondateur formulé par Husserl est « le retour aux choses mêmes ». C'est la *chose-même de l'habiter* qu'il conviendrait d'interroger et

---

[1]Dans une réflexion à la fois épistémologique et historiographique, Thomas Kuhn a démontré le caractère incommensurable des savoirs, en ce sens que ceux-ci ne se réduisent pas les uns aux autres. Chaque savoir garde une autonomie et une "propreté" intrinsèque, aussi bien dans l'image du monde que dans la formulation linguistique et conceptuelle. Incommensurable veut dire ici ce qui ne peut être traduit d'une discipline à l'autre. Cf. Kuhn (Thomas), *La structure des révolutions scientifiques*, trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, 1983.

savoir dans quelle mesure une telle problématisation de l'habiter se concentre sur ce que *l'habiter* veut dire, et non pas uniquement sur ce que *habiter* signifie. La substantivation du verbe introduit cet essentiel qui manque à l'analyse. En effet, en tant que précurseurs dans la compréhension de la demeure humaine, les philosophes s'interrogent souvent dans leurs écrits sur l'existence d'un réel concept de l'habiter : est-il marqué par une rupture entre sa conception architecturale et son instanciation physique ? Où peut-on distinguer l'écart qui réside entre la synchronie de la conception et la réalisation diachronique du projet architectural de l'habiter ?

2. Le statut de l'écriture dans les discours architectural et philosophique

2.1. Culture de l'écrit sur l'habiter et fondement des connaissances

Le thème de l'habiter est très présent dans la philosophie[2]. En effet, au début du XIX^e^ siècle, le nombre de traités consacrés explicitement dans les pages de la philosophie sur l'esthétique de l'architecture est important, notamment dans les développements del'esthétique de Hegel et les réflexions de Martin Buber[3]. La culture de l'écrit sur *la boîte noire habitable* donne accès à une pensée plus ambiguë et plus abstraite qu'elle en apparaît dans la réalité, car elle cristallise la complexité économique des interactions entre pratiques spatiales et leurs significations socio-spatiales. Il y a lieu de commencer par la gamme des énoncés qui désignent le vocable « habiter » du point de vue étymologique et lexicographique. Nous nous contenterons de quelques références relatives aux langues anciennes, en l'occurrence le grec et le latin auxquelles nous rajouterons l'arabe classique qui recèle une terminologie intéressante concernant l'idée de l'habiter. Comme l'ont montré de nombreuses études[4], il y a lieu de distinguer les vocables « habitation », « habitat » et « habiter » pour donner sa spécificité à chaque terme et le rôle qu'il joue dans ses différents

---

[2]Payot (Daniel), *Le philosophe et l'architecte*, Paris, Aubier, 1982.

[3]Buber revisite l'histoire de la philosophie et propose des idées philosophiques sur la manière d'habiter la maison dans sa dimension architecturale.Voir à ce sujet :Buber (Martin), *Le problème de l'homme*, trad. par Jean Loewenson-Lavi, Paris, Aubier, 1962.

[4]Cf. à titre d'exemple, Paquot (Thierry), « Introduction. "Habitat", "habitation", "habiter", précisions sur trois termes parents », dans Paquot (T.),Lussault (Michel) et Younès (Chris), *Habiter, le propre de l'humain*, La Découverte, Paris, 2007, p. 7-16. Nombreuses sont les études qui vont dans ce sens et le lecteur trouvera dans la bibliographie une sélection suggestive.

emplois. Il est indispensable de reprendre succinctement la généalogie de ces termes et en faire le bilan épistémologique.
Le terme « habitat », dans son acception du XIX^e^ siècle, est relatif à la botanique pour désigner le territoire qu'occupe une plante, et il y a lieu de se demander si le terme arabe *nabita*[5] n'aurait-il pas une parenté sémantique avec cet état de fait, lequel terme fait référence à une plante sauvage qui pousse partout. Le terme *habitat* désignait au XIX^e^ siècle le « milieu » dans lequel évolue une espèce animale ou végétale et par extension, le milieu qu'occupe l'espèce humaine, pour ne pas se cantonner dans l'aspect éthologique, lequel milieu a pris le sens basique de logement.
Se loger, pour l'homme, c'est construire une habitation, une démarche culturelle propre à son espèce. Demeurer, c'est culturel contrairement à l'occupation, par la plante ou l'animal, d'un terrain sauvage ou domestique, c'est naturel.Mais à la lisière de la culture et de la nature, l'homme porte des dispositions spécifiques qui se traduisent par les termes de la même famille : habitude, habit, habitus. Les habitudes peuplent les logis par les actions récurrentes ; l'habit est ce qui permet de se protéger (du froid, du chaud, du regard indiscret, etc.) ; l'habitus désigne, enfin, une manière d'être, un terme qui a été réactualisé par Pierre Bourdieu et qu'il a élevé au rang de concept opératoire pour désigner un principe générateur de pratiques. La notion de l'habitus est capitale pour démontrer la capacité de l'habitant à organiser l'espace vécu par un fonds de dispositions acquises et mises en pratique.

2.2. Au-delà du sujet et de l'objet : le statut phénoménologique de l'habiter.

Il y a lieu de penser que l'habitus contribue à créer des pratiques, à inventer le quotidien (d'après les dires de Michel de Certeau), et non pas uniquement le répéter de façon monotone comme le stipule

---

[5]Il a été évoqué par le philosophe arabe du X^e^ siècle Abu NasrFarabi (870-950) dans son livre *Kitab al-siyassa al-madaniyya* (Le livre de la politique civile), éd. FawziNajjar, Beyrouth, Dar al-Machriq, 1993. Le terme est employé dans le cadre d'une société réfractaire à l'ordre politique et crée ses propres mécanismes de défense, comme il est constaté dans toute démocratie avec la grève, la désobéissance civile, la manifestation ; mais aussi dans des sociétés marginales qu'on appelle "*communauté*" (étrangers, homosexuels, groupe subalterne quelconque..). Farabi appelle "*nawabit*" (pl. de *nabita*) de telles sociétés libres qui n'obéissent pas à un ordre unitaire et impérieux. Le mot *nabita* vient du terme *nabat* qui signifie plante. La variante *nabita* est choisie pour démontrer le caractère réfractaire (certains diraient : "déviant") d'une personne ou d'une société qui s'octroie cette désignation.

l'habitude. Il requiert la dimension *ontologique* d'être-dans-le-monde, et non pas l'aspect *éthologique* d'occuper un territoire par nécessité biologique. Cette dimension ontologique a particulièrement été soutenue par Martin Heidegger avec sa fameuse conférence de Darmstadt datée du 5 août 1951, aujourd'hui un classique pour toute réflexion sur l'habiter : « Bâtir habiter penser[6] ». La particularité de ce titre, c'est qu'il a été rédigé sans virgule : « *BauenWohnenDenken* ». Comme si l'auteur voulait montrer le caractère inextricable entre l'usage des mains et des matériaux (une entreprise spécifiquement humaine et culturelle), le fait d'habiter la demeure faite par les mains et les matériaux et enfin, l'usage de la réflexion dans la mise en forme de la demeure, la main fabricatrice n'étant pas dissociée de la raison planificatrice selon la dialectique de la fin et des moyens. Dans cette conférence, Heidegger ne parle pas du logement comme construction achevée et prête à être occupée par l'homme, mais d'être-là (*Dasein*[7]). Ce n'est pas toute construction qui est *habitable*, bien qu'elle serve d'*habitacle* pour l'être humain. Il y faut une manière d'être : « Le vieux mot *bauen*, auquel se rattache *bin*, nous répond : "je suis", "tu es", veulent dire : j'habite, tu habites. La façon dont tu es et dont je suis, la manière dont nous autres hommes *sommes* sur terre est le *buan*, l'habitation. Être homme veut dire : être sur terre comme mortel, c'est-à-dire : habiter[8]» ; et plus loin, il conclut : « Habiter est la manière dont les mortels sont sur terre[9]».

Cette définition ontologique promulguée par Heidegger dit-elle le sens de l'habiter par-delà son essence ? Cet "habiter" se réduit-il à un simple « être dans l'espace » ? Se résume-t-il à une simple "habitation" ? En effet, il est difficile de cerner la conception de l'habiter en dehors de ses eccéités spatio-temporelles, et il est même inopportun de le saisir dans sa dimension abstraite et détachée des êtres qui le peuplent et le remplissent de sens, d'action et d'intention. Mais pourquoi Heidegger a-t-il associé l'habiter à la manière d'être sur terre ? La lecture de Peter Sloterdjik[10] est, à ce propos, éloquente. Il y a matière à penser que la terre est "sphérique" et que l'homme suit

---

[6]Heidegger (Martin), « Bâtir habiter penser », repris dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 170-193.

[7]*Ibid.,* p. 171.

[8]*Ibid.,* p. 173.

[9]*Ibid.,* p. 175

[10]Sloterdijk(Peter), *La Domestication de l'Être. Pour un éclaircissement de la clairière*, trad. O. Mannoni, Paris, Éditions Mille et une Nuits, 2000.

ce mouvement depuis la mémoire prénatale (un fœtus en position sphérique) jusqu'aux actions tourbillonnaires et browniennes dans les gestes quotidiens, et jusqu'à l'édification d'une civilisation mondialisée et donc, par principe, sphérique[11] où êtres, choses et personnes tournent de façon récurrente, sans pouvoir s'exorbiter.

Sur le sillage de ces réflexions ouvertes par Heidegger et la conception ontologique de l'espace, un certain nombre de philosophes se sont penchés sur la question, en premier lieu desquels figure Benoît Goetz. Selon lui, l'habiter est dans son premier sens, un procédé d'occupation de l'espace : « Habiter est un mode de spatialisation »[12], celle-ci pouvant converger vers une philosophie de l'espace ou un art de l'espace. Elle peut être aussi, du point de vue phénoménologique, portée uniquement sur la perception qui suscite une recherche sur le sens des lieux habités comme un espace sensible du vécu[13].

2.3. L'entrée en dialogue : prémices de l'écrit sur l'habiter.

La matière écrite permet d'une manière globale la fixation de la mémoire, des classifications systématiques et des raisonnements plus rigoureux[14]. En outre, l'écriture des architectes a permis la concrétisation du passage d'une forme du discours oral de l'habitant, accompagné par ses aspirations de l'usager temporaire ou du scientifique qui explicite le sens lié au vécu quotidien, au mythe de la maison d'Eden, au dialogue de l'« habiter » et le « bâtir » à titre de solutions au problème existentiel de l'Être[15], vers une nouvelle expression où l'analyse logique, l'argumentation et la recherche de la preuve prennent le pas sur le récit et la poétique que recèle cet espace heureux Bachelardien : « maison avec cave et grenier »[16]. L'écrit sur l'habiter a profondément modifié les conditions de production du

---

[11]L'habiter reflète cette dimension sphérique au sein même de l'habitat carré ou rectangulaire. Les parois rendent possible un mouvement rotatif. De même, la manière d'être sur terre, la manière d'être dans le monde et d'être mondialisé, renvoient à l'image circulaire des phénomènes (le caractère itératif de l'*habitude*, le mouvement dans l'*habitation*, la malléabilité de l'*habit*, etc.).

[12]Goetz (Benoît),*Théorie des maisons. L'habitation, la surprise*, Paris, éditions Verdier, 2011, p. 86.

[13]Bachelard (Gaston), *La poétique de l'espace*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.

[14]Olson (David), *L'Univers de l'écrit. Comment la culture écrite donne forme à la pensée ?*, Paris, Retz, 1998.

[15]Norberg-Schultz (Christian), *Habiter. Vers une architecture figurative*, Paris, Editions Electa Moniteur, 1985.

[16]Cf. Bachelard (Gaston),*op. cit.*, p. 23-50.

savoir dans ce domaine. Au lieu d'être avant le positivisme du XIX^{e} siècle, une simple fixation sur un récit ontologique d'un espace à vocation géographique[17] à travers lequel un attachement au lieu développe le sentiment d'appartenance (*Sense of Ownership*[18]), elle devient, par les décloisonnements disciplinaires érigés par la modernité, la transcription raisonnée de la parole habitante.

L'écrit sur l'habiter prend le pas avec ses supports d'expression et outils linguistiques d'interlocution[19] comme forme de pensée, exprimée par la logique, l'analyse des faits et du vécu, la formulation de supposition, de déduction, d'hypothèses et le recours à l'argumentation. Le texte qui, en général, traite des questions liées à l'habitat possède ce caractère inachevé laissant le lecteur participer au complément des interlignes des paragraphes rédigés. La subjectivité interprétative du phénomène abordé sur « l'habiter » domine par l'usage de référencement par rapport à d'autres œuvres, de rapports analogiques (similitude ou divergence) d'autres auteurs et sont autant d'indices, de coquilles et de failles, opportuns à l'interprétation individuelle.

3. Y a-t-il un discours sur l'habiter ? Entre confrontation et confluence épistémologique.

3.1. L'habiter et ses formes discursives

Parler de l'habiter revient à montrer que l'habiter est un « parler », un discours ayant ses règles et ses modalités de fonctionnement. On ne peut montrer un habiter sans l'insérer dans une forme de discours, lequel est régi par une panoplie de notions et de préceptes, fondatrices pour les premières, régulatrices en ce qui concerne les secondes. L'habiter n'est pas uniquement ce qui se donne à voir (une « monstration »), mais aussi ce qui se donne à décrire par un langage qui prétend à la scientificité (une « démonstration »), le discours architectural en l'occurrence. La question qui se pose d'emblée est de savoir pourquoi et dans quelle mesure *l'habiter* a un statut spécial, sujet à une description savante, ouverte sur les données pluridisciplinaires, par-delà un *habitat* techniquement mesurable (et

---

[17]Buttimer (Anne), "Home, Reach, and the Sense of Place", Edited by Buttiner (A.) &Seamon (D.), *Thehuman Experience of Space and Place*. London, CroomHelm, 1980.

[18]*Ibid.,* p. 166-187.

[19]Jacques (Francis), *L'espace logique de l'interlocution,* Paris, Publications Universitaires de France, 1985.

qui constitue donc seulement l'ossature de la forme habitable) et par-delà un *habitant* qui, de par son statut transcendantal, échappe à certaines mesures, fussent-elles objectives et quadrillées.

3.2. Une grammaire de l'habiter

C'est à Wittgenstein que revient le mérite de déterminer ce que « grammaire » veut dire dans une approche qui n'est pas strictement linguistique, mais spécifiquement pragmatique et s'apparente, ainsi, à une logique des formes articulée sur des modes d'être ou des manières de faire. Il nous semble que cette approche grammaticale, au sens wittgensteinien du mot, est à même de nous instruire sur l'état de l'habiter, sa structure interne et son statut ontologique. Elle décrit un mode d'être indissociablement lié à une manière de faire, et ce dans un but heuristique afin de montrer que cet habiter, bien qu'il soit ontologiquement autonome, s'incarne dans un habitat, lequel est une structure qui peut être peuplée de pratiques dégourdies. Wittgenstein est le penseur contemporain chez qui se convergent philosophie et architecture.

Cette convergence est visible dans le fait que philosophie et architecture sont une *activité*. La philosophie n'est plus cette théorie qui baigne dans l'abstrait, mais une activité ayant ses règles et ses modes d'emploi. De même que l'architecture est une activité de figuration et d'illustration.

Il y a un souci apparent de clarté[20] qui véhicule en amont les discours philosophique et architectural grâce à cette vision synoptique qui saisit les relations entre les choses par-delà leur caractère individuel et essentiel. Par ailleurs, la confrontation épistémologique par les thèses d'architectes penseurs et écrivains comme Peter Eisenman, Bernard Tschumi, Christian Norberg-Schulz et Henri Gaudin est illustrative

---

[20]« La réalisation de la clarté conceptuelle est le résultat du genre de thérapie philosophique que Wittgenstein n'a cessé d'illustrer à travers ses investigations. Une telle clarté est très souvent décrite par Wittgenstein en termes de représentation synoptique. Le penseur, en ce qu'il vise la clarté des relations, s'attache à relier les cas fondés sur l'occurrence de certains termes comme "identique", "vrai", "faux", "possible" – et beaucoup d'autres termes philosophiquement séduisants comme "intentionnel", "voulu", "causé"… - et à considérer comment ils fonctionnent effectivement. Un bon dessinateur est celui qui clarifie l'ensemble des relations des parties entre elles, ce qui constitue, l'une des dimensions philosophiques de l'architecture moderniste, là où le dessin a éliminé l'ornement et offre ainsi une représentation synoptique du bâtiment. » Hagberg (Garry L.), « La pensée, le dessin : philosophie et architecture comme "travail sur soi-même" », In:Poisson (Céline), *Penser, dessiner, construire : Wittgenstein & l'architecture*, Paris,éditions de l'Éclat, 2007, p. 64-65.

pour saisir les termes controversés que « l'espace habité » recèle en tirant de cette situation un enseignement très riche sur le vrai sens de « l'habiter ». Ces discours naissent justement au cœur de cette confrontation entre des approches contrastées. Par exemple, lorsqu'on site Le Corbusier comme architecte et théoricien du mouvement moderne, on se rend compte qu'il prône - au début de ses écrits dans son manifeste au profit d'une idéologie réductrice et machinale de l'habitation - l'expression métaphorique « *La machine à habiter*[21] » comme comparaison sans outils de comparaison. Le terme mécanique y est employé ici au sens figuré d'une conception techniciste et purement fonctionnelle.

Le Corbusier revisite cette notion de l'habiter, enclenchant par la suite une intertextualité explicite dans une version révisée, annotée et augmentée. Il rectifie le tir par des locutions de substitution à l'encontre de l'espace habité, en déclarant à partir de 1930 par cette interjection « Voici la machine à émouvoir. Nous entrons dans l'implacable de la mécanique […][22]. » La substitution des termes renvoie à une nouvelle architecture faite de mouvement, d'une chorégraphie, d'une balade architecturale séduisante par la légèreté de sa forme plastique et encore une totale ouverture sur l'extérieur qui se déploie. N'est-il pas pertinent de faire la concrétisation dans le même contexte de ses idées en faisant appel ici à la philosophie du pli de Deleuze[23] (fig.01) que ce dernier affirme[24] ?

D'un autre côté, Henri Gaudin souligne l'importance d'une spatialité de l'habitat sous forme de récit qu'entretient un *contenu* en rapport à *unecontenance spatiale*[25] ; un sujet par rapport à son espace vécu, pour paraphraser cette expression qui déjoue le sens de l'habiter. Par un recours actantiel ménageant à la fois *tactique* et *stratégie* de

---

[21]Le Corbusier, *Urbanisme*, Paris, Crès, 1925, 219 p.

[22]Le Corbusier, *Vers une architecture*, chapitre « Architecture, pure création de l'esprit », Paris, Crès. 1923, p. 173.

[23]« C'est un grand montage baroque que Leibniz opère, entre l'étage d'en bas percé de fenêtres, et l'étage d'en haut, aveugle et clos, […], une correspondance et même une communication entre les deux étages, entre les deux labyrinthes, les replis de la matière et les plis dans l'âme. », Deleuze (Gilles), *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, les éditions de Minuit. 1988, p.6.

[24]« […] les forces plastiques sont donc machiniques plus encore que mécaniques », *Ibid.*, p. 12.

[25]« Le dehors n'est pas une chose inerte, c'est une habitation […]. »Gaudin (Henri), *La cabane et le labyrinthe*, Bruxelles/Liège, éd. Mardaga, coll. « Architecture & Recherches », 1984, p. 97.

l'habitant, faites de détours et de ruses autour desquels la question architecturale de la maison trouve son sens ; une architecture qui, en fin de compte, émerge d'une combinaison spatiale entre un vide enfermé et enveloppé et un dehors inconnu dont leurs limites respectives demeurent *imperceptibles*[26].

Nous trouvons davantage ce rapport de la compatibilité/incompatibilité entre l'*écriture et l'engagement* dans les avancées théoriques d'une antithèse selon laquelle le paradoxefondamental d'une *architecture de plaisir*[27]de BernardTschumitrouve un essor dans l'écrit architecturaldes années 1970. En effet, d'après ses « *Manifestes* », cette architecture résulte des paradoxes conceptuelsqui laissent fusionner les formes habitablesentre ellesau milieu des sensations créant le mot d'ordre :*la joie*. Le langage architectural se trouve dès lors démonté en plusieurs morceaux.Ce procédé rhétoriqueest adopté plus tard par Peter Eisenman[28]par l'emploi d'un langage non conventionnel et déstabilisant,une figure d'opposition et de conflit dans *The Architectural Paradox*[29].Celle-ci est suggérée afin de désigner « l'espace vécu» comme *un processus langagier* qui se déploie ainsientre ouverture et fermetureautour desquelles*le mode d'action* se fait dans la contradiction totale de ses énonciations.En plus, l'espace vécu - ou du moins habité - est pour Tschumi un événement paradoxal déjouant ses scènes entre*opposition* et *reliance* : entre expérience d'un intérieur et événements situationnistes ; entre l'historicisme et le politique révolutionnaire ; entre la rigueur et la sensualité ; entre *le plaisir textuel*[30] et la *jouissance*de G. Bataille[31].

Dans les années 1980, Tschumi continue son argumentation à l'appui par un raisonnementpersuasif, cherchant à convaincre les architectes et les théoriciens,en ressuscitant de nouveau cette figure d'opposition

---

[26]*Ibid.*, p. 97.

[27]Tschumi (Bernard), "The Pleasure of Architecture", In:*Theorizing a new agenda for architecture*, New York, Princeton Architectural press, 1996, 532 p.

[28]Eisenman (Peter), *The Formal Basis of Modern Architecture*, Zürich, Lars Muller Publishers, 2006.

[29]Tschumi (Bernard), « *The architectural Paradox 'Studio International'* », September-October, revised in Bernard Tschumi, *Architecture and Disjunction*, Cambridge: MIT Press, 1994 [1975].

[30]Barthes (Roland), *Image, Music, Text*, Essays selected and translated by Stephen Heath, Fontana Press, London, 1977, p. 79-124.

[31]Simon (Agathe), « Georges Bataille, le plaisir et l'impossible », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 103, n° 1, 2003, p.181

et en structurantses propos autour de relations logiques illustrées d'exemples.Il la dénomme par une nouvelle terminologie : « *la disjonction*[32] »,ou la logique de déconnection, celle-ci étant employée pour définirla métaphore architecturale et sa mise en médiation.
D'autre part, Tschumi ne s'éloigne pas de la pensée philosophique contemporaine. Cette position, partagée sans doute par bien des philosophes, paraît assez proche, par exemple de celle de Deleuzeet Guattari[33]dont ils approuvent la fécondité d'une vie humaine à partir d'un territoire inconnu de la maison. Il est clair que Deleuze apporte des notions nouvelles sur le paradoxe du nomadisme qui consiste logiquement à rester sur place et ne pas bouger, mais le nomade emmène tout le temps sa maison avec lui et ne la quitte jamais. C'est pour cette raison qu'afin de se déterritorialiser géographiquement, il faut posséder une demeure,d'où l'habiter ne se réduit pas uniquement à construire sa maison en voyageant. Ce serait alors un oxymore !
Parallèlement à cela, Emmanuel Levinas[34] évoque,dans sa théorie de l'accueil,l'existence d'une demeure totalitaire[35] et infinieet rejoint ainsi les réflexions de Jacques Derrida[36]. En effet, Derrida[37] en rappel dans sa démonstration par la déconstruction du sens, et ajoute que l'architecture de l'habitation est ponctuée par l'expérience habitante non seulement pour faire espace, mais aussi pour désigner un espacement. Il est difficile de s'interroger sur la nature d'un espace architectural et en même temps vivre l'expérience réelle de cet espace.
L'idée est plus poussée en particulier chez Walter Benjamin où la notion d'habiter dans le XX^{e} siècle devient insolite[38]. Elle repose sur le *vivre dehors*[39]et se décline de plusieurs manières.Benjamin se contente deprouver que le monde d'aujourd'hui est caractérisé par l'absence de l'habitation ; l'habitation n'étant qu'éphémère, l'homme en réalité n'habite pas, il est loin d'être exposé au dehors,bien que sa

---

[32]Tschumi (Bernard),« Sequences », In: *Architecture and Disjunction*, Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
[33]Deleuze (Gilles) et Guattari (Félix), *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

[34]Levinas (Emmanuel), *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1974 [1961].
[35]Totalitaire au sens de total.
[36]Derrida (Jacques), *Demeure*, Paris, Galilée, 2009.
[37]Derrida (Jacques), *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Petite Bibliothèque des idées », 1997, p. 56.
[38]Sloterdijk (Peter), *op. cit.*, p. 75.
[39]Salignon (Bernard), *Qu'est-ce qu'habiter ?*, Paris, éditions de La villette, 2010.

maison lui offre ce monde clos et fermé.En poursuivant la même logique, la maison au lieu qu'elle soit le lieu des habitudes, elle est le lieu de l'événement et de la surprisechez B.Goetz[40], elle ne représente pas un endroit clos et enfermé sur soi, plutôt elle est l'aventure de s'être exposé dehors.Goetz amplifie ses argumentations par une lecture sur la situation symptomatique chargée de signesde la célèbre toile de*Carpaccio* sur Saint Augustin[41], ce n'est qu'en observant le dehors à partir d'une fenêtre qu'on s'aperçoit qu'on est sous l'extase d'une sensation surprenante, qu'on est en réalité dans un intérieur, en faisant référence à la fascination et à la rigueur de l'espace picturale du *Studiolo*,du point de vue narratif et iconographique dans le tableau de Carpaccio[42] (fig.02).

3.3. Contextes d'énonciation : sémantique et figures de style

Dans les textes relatant l'habiter dans les deux discours architectural et philosophique, il est souvent assigné des emprunts métaphoriques de concepts, une fois posées les libertés respectives de la philosophie et de l'architecture[43].Les passages qui semblent en apparence peu ou mal fondés entre les deux disciplines ne doivent pas être interdits. C'est la condition contemporaine d'une coalition langagière d'un échange philosophie/architecture qui mériterait d'être analysée et critiquée de façon approfondie et précise. La philosophie vise une connaissance globale du phénomène de l'habiter, embrassant son sujet dans toute son extension épistémologique et phénoménologique. Cette double stratification de l'habiter s'est centrée sur un terrain d'entente mené par les architectes et les philosophes et interprété par une *dislocation*[44] et un flottement de l'espace habité par une conduite singulière et/ou

---

[40]Goetz (Benoît), *op. cit.*,p. 109.

[41]Bolard (Laurent), « Augustin, du songe à la lumière. Sur La Vision de Saint Augustin, de Carpaccio », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2/2005, mis en ligne le 25 janvier 2010, consulté le 10 octobre 2012. URL : http://rhr.revues.org/4183.

[42]« Dernière trace commune aux deux peintures, et non des moindres, l'ambivalence qui y prévaut entre la présence et l'absence et qui coïncide avec cette autre équivoque entre intérieur et extérieur. La présence se lit dans l'espace clos que les lignes délimitent fortement, que les objets saturent et en un sens, pour le Saint Augustin, plombent de leur densité rigoureuse ; elle se lit dans l'événement […]. »,Goetz (Benoît), *op. cit.*, p. 226.

[43]Payot (Daniel), *Le philosophe et l'architecte*, Paris, Aubier, 1982.

[44]La dislocation Chez Goetz signifie à la fois l'éparpillement ontologique inévitable à toute existence et le pouvoir de l'architecture contemporaine à créer des espacements indicibles,Goetz (Benoît), *La dislocation. Architecture et philosophie*, Paris, éditions de La Passion, 2001.

universelle et hybride provenant des attitudes habitantes contemporaines. L'architecture en général et « *l'habitologie* »[45](la science de l'habitat) en particulier, n'ont jamais nié l'importance d'échange entre les autres disciplines connexes, surtout celles qui essaient de convertir ses théories au profitde l'expansion et l'élargissement de son champ de référence comme la philosophie et la linguistique.

En outre, c'est par des concepts issus de la linguistique que certains architectes transforment la « syntaxe » architecturaleafinde singulariserleurs œuvres. À titre d'exemple, cette grammaire générative est développée dans la « notion de polythétique »[46], reprise par Raymond Boudon des écrits de la thèse de Wittgenstein et remplacée par le terme « rationalité »[47], elle en constitue une figure de substitution, en remplaçant le terme par celui qui le définit. Par ailleurs l'usage de la rhétorique sert quelques fois à impressionner, à convaincre, à émouvoir, à séduire le lecteur et/ou à donner de la crédibilité aux énonciations. Par untexte qui rassemble les trois articles[48] parus dans la revue new-yorkaise *ArtForum,* Bernard Tschumi[49]souligne pardivers constats et observations émis à l'égard des attitudes ou des comportements dans la manière d'habiter, l'importance du mouvement du corps et ses plis dans la création de l'espace habité. Le paradigme du pli de Deleuze revient simultanément, il en est très présent dans ce cas-là (fig.03).

Tschumi réemploie l'usage de la figure de l'insistance par ledétournement du discours et metexpressémenten valeur l'idée de la manipulation formelle et stylistique d'un espace habité : « la forme suit la forme ;seule la signification et la formulation des références diffèrent[50]». L'expression de Tschumi, dans son traité est soulignée

[45]Expression qui revient d'usage à l'architecte hongrois AnttiLovag, voir :Maurer (Alfred Werner), AnttiLovag, - Kugelbauten in den Felsenüber der französichen Côte D'Azur in Tourettes-sur-Loup, Basel, Philologus-Verlag, 2007.

[46]Raynaud (Dominique), *Cinq essais sur l'architecture : études sur la conception de projets de l'Atelier*Zô, Scarpa, *Le Corbusier, Pei*, Paris, L'Harmattan, 2002.

[47]*Ibid.,* p. 31.

[48]Tschumi (Bernard), « Architecture and Limits I », *Art Forum*, vol.19, n°4, 1980, p. 36.

[50]Avec la participation de Peter Eisenman, Rem Koolhaas, Anthony Vilder, Raimund Abraham, et Kenneth Frampton.

par l'usage d'un terme allégorique en anglais « *Architectural Disjunction* », traduit en français par« Architecture Disjonctive »[51] ;elle représente de façon concrète et imagée les divers aspects d'une idée abstraite, symbolisant un processus personnifiépar *une logique de déconnection.*
Par ailleurs, il reste impossible de refermer ou de limiter la notion de l'habiter sur un concept particulier, identifiable. Les théories de l'architecture contemporaines sont, de ce point de vue, impuissantes à générer un parfait modèle d'habiter. Ce qui revient, ou mieux s'attellera, de façon limitée et imperceptible n'est qu'une partie limitée aussi de la production philosophique.
Comme il a été évoqué plus haut, seule "la substantivation du verbe *habiter*" qui est en mesure de nous éclairer sur son statut particulier, car il ne s'agit plus d'accomplir un geste somme toute anodin : habiter ! Ce qui stipule donc une manière ordinaire de "se loger". L'habiter va au-delà de cette image mondaine d'occuper un lieu, de prendre un logis. Il est *ce par quoi*, *ce pour quoi*, il y a l'usage d'un lieu, en étant viscéralement inséré, inextricablement incorporé. On parerait ainsi de l'habiter comme la « s*cène de l'énonciation*[52] » où le primat est donné au geste ordinaire. Architecture et philosophie semblent accorder à cette scène un droit de cité. L'usager y joue un rôle de premier plan.

Conclusion :

Si nous maintenons l'interpénétration des deux disciplines dans le domaine de l'habitat, pour travailler en marges, aux limites de l'architecture et de la philosophie, l'usage de la preuve et l'argumentation philosophique accentue leurs crédibilités scientifiques, ils sont néanmoins entrepris comme outils de passage d'un état d'abstraction de l'habitation dans sa dimension formelle,

---

[51]Cette expression s'évade du dogmatisme architectural fonctionnel du XIX^{e} siècle, et est appréhendée par l'existence ou non d'une limite de la discipline architecturale à l'encontre de l'objet et des thématiques étudiés. Tschumi (Bernard), « Architecture and Limits II »,In: Nesbitt (K.), *Theorizing a New Agenda for Architecture. An Anthology of Architectural Theory 1965–1995*. New York, Princeton Architectural Press, 1996, p. 156-161.

[52]. Nous empruntons cette expression à Michel de Certeau. Cf. De Certeau(Michel), *La Fable mystique*, XVI^{e}-XVII^{e} siècle, Paris, Gallimard, 1982, Partie 3, p. 424.

fonctionnelle et rationnelle vers une vraie notion de l'habiter dûment recherchée par l'usager de l'espace.La combinaison commune serait de distinguer les limites des deux pôles disciplinaires par la présence d'une part, d'une polythétique dans la pensée philosophique et d'autre part, la persistance d'une thétique phénoménologique récurrente dans les écrits architecturaux. Les deux spirales (sous forme d'oculus) (fig.04) représentent les visions et les regards bipartites que développent les deux disciplines à partir de la perception et la conception de l'objet architectural du projet de la maison.

Le contexte et les enjeux engendrés par les écrits sur l'espace réel à charge matériel de la maison demeure à présent, pour autant banalisé par un discours potentiel entre les échanges ouverts et perméables des deux disciplines (philosophie et architecture), alors que le caractère maniable et instrumental de l'objet d'étude que constitue l'habitation résonne avec certaines confusions, voire même transgressions indiscernables dans son identité comme espace imaginaire, fictionnel et intemporel à la fois.

Bibliographie

Sources :

BUTTIMER (Anne), "Home, Reach, and the Sense of Place", Edited by Buttiner (A.) &Seamon (D.), *The human Experience of Space and Place*. London, CroomHelm, 1980.

EISENMAN (Peter), *The Formal Basis of Modern Architecture*, Zürich, Lars Muller Publishers, 2006.

GAUDIN (Henri), *La cabane et le labyrinthe*, Bruxelles/Liège, éd. Mardaga, coll. « Architecture & Recherches », 1984.

GOETZ (Benoît),*Théorie des maisons. L'habitation, la surprise*, Paris, éditions Verdier, 2011.

HEIDEGGER (Martin), « Bâtir habiter penser », repris dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

LE CORBUSIER, *Urbanisme*, Paris, Crès, 1925.

LE CORBUSIER, *Vers une architecture*, Paris, Crès. 1923.

NORBERG-SCHULTZ (Christian), *Habiter. Vers une architecture figurative*, Paris, Editions Electa Moniteur, 1985.

PAQUOT (Thierry),LUSSAULT (Michel) et YOUNÈS (Chris), *Habiter, le propre de l'humain*, La Découverte, Paris, 2007

PAYOT (Daniel), *Le philosophe et l'architecte*, Paris, Aubier, 1982.

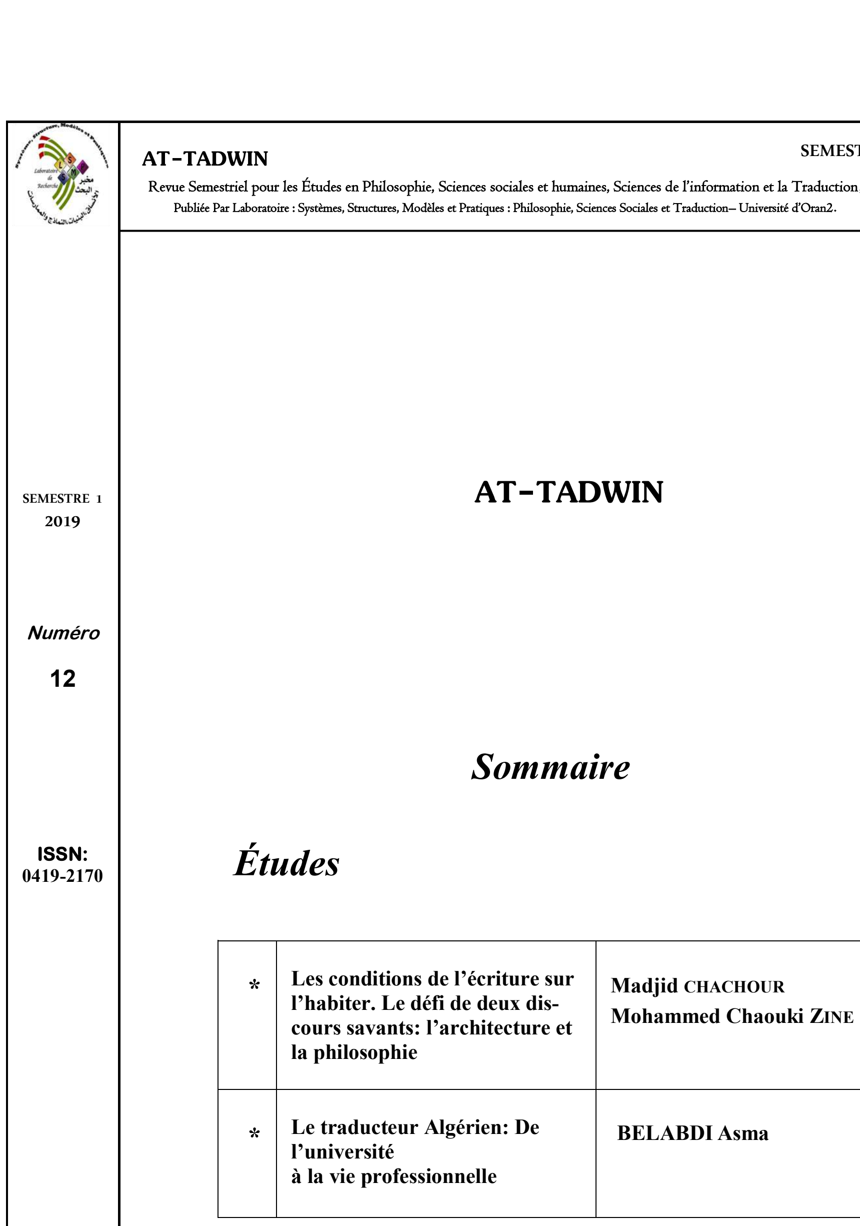
POISSON (Céline), *Penser, dessiner, construire : Wittgenstein & l'architecture*, Paris,éditions de l'Éclat, 2007.

RAYNAUD (Dominique), *Cinq essais sur l'architecture : études sur la conception de projets de l'Atelier*Zô, Scarpa, *Le Corbusier, Pei*, Paris, L'Harmattan, 2002.

SALIGNON (Bernard), *Qu'est-ce qu'habiter ?*, Paris, éditions de La villette, 2010.

TSCHUMI (Bernard), *Theorizing a new agenda for architecture*, New York, Princeton Architectural Press, 1996.

TSCHUMI (B.), *Architecture and Disjunction*, Cambridge: MIT Press, 1994.
Bibliographie secondaire :
BACHELARD (Gaston), *La poétique de l'espace*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.
BARTHES (Roland), *Image, Music, Text*, Essays selected and translated by Stephen Heath, Fontana Press, London, 1977.
BUBER (Martin), *Le problème de l'homme*, trad. par Jean Loewenson-Lavi, Paris, Aubier, 1962.
DE CERTEAU(Michel), *La Fable mystique*, XVIe-XVIIe siècle, Paris, Gallimard, 1982.
DELEUZE (Gilles), *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, les éditions de Minuit. 1988.
DELEUZE (Gilles) et Guattari (Félix), *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
DERRIDA (Jacques), *Demeure*, Paris, Galilée, 2009.
DERRIDA (Jacques), *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Petite Bibliothèque des idées », 1997.
JACQUES (Francis), *L'espace logique de l'interlocution,* Paris, Publications Universitaires de France, 1985.
KUHN (Thomas), *La structure des révolutions scientifiques*, trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, 1983.
LEVINAS (Emmanuel), *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1974.
OLSON (David), *L'Univers de l'écrit. Comment la culture écrite donne forme à la pensée ?*, Paris, Retz, 1998.
SLOTERDIJK (Peter), *La Domestication de l'Être. Pour un éclaircissement de la clairière*, trad. O. Mannoni, Paris, Éditions Mille et une Nuits, 2000.



Revue Semestriel pour les Études en Philosophie, Sciences sociales et humaines, Sciences de l'information et la Traduction,

Publiée Par Laboratoire : Systèmes, Structures, Modèles et Pratiques : Philosophie, Sciences Sociales et Traduction– Université d'Oran2.

SEMESTRE 1
2019

Numéro

12

ISSN:
0419-2170

AT-TADWIN

Sommaire

Études



AT-TADWIN

SEMESTRE



Revue Semestriel pour les Études en Philosophie, Sciences sociales et humaines, Sciences de l'information et la Traduction,

Publiée Par Laboratoire : Systèmes, Structures, Modèles et Pratiques : Philosophie, Sciences Sociales et Traduction– Université d'Oran2.

SEMESTRE 1
2019

Numéro

12

ISSN:
0419-2170

Les règles de publication dans la revue AT-TADWIN

(EDSSH) se veut un espace scientifique et universitaire ouvert aux chercher nationaux et étrangers l'impliqués dans la recherche et les études en philosophie, sciences en arabe et en langues étrangères selon les régules suivantes :
Les textes proposés doivent être originaires, authentiques et n'ayant pas fait l'objet d'une publication antérieure.

Les textes ne pas dépasser 5500 mots.

Les not et la liste des références doivent être saisie à la fin de l'article avec : auteur, ouvrage, édition.. lieu, année , page.

Les articles proposés sont évalués par la comité de la lecture de la revue

Les textes non retenus ne sont pas retournés à leurs auteurs.

Après publication, l'auteur a le droit à un exemplaire de la revue.

Toute correspondance doit être envoyée à l'adresse: https://www.asjp.cerist.dz/



AT-TADWIN

SEMESTRE



Revue Semestriel pour les Études en Philosophie, Sciences sociales et humaines, Sciences de l'information et la Traduction.

Publiée Par Laboratoire : Systèmes, Structures, Modèles et Pratiques : Philosophie, Sciences Sociales et Traduction– Université d'Oran2.

SEMESTRE 1
2019

Numéro
12

ISSN:
0419-2170

AT-TADWIN

Administration Laboratoire :Systèmes, Structures, Modèles et Pratiques: Philosophie, Sciences Sociales et Traduction– Oran2;faculté des sciences sociales -université d'oran2.
BP 1530 el-menaouer-oran2; Oran; Alger
Email : tadwinedssh@gmail.com